

شَيْخُ الْإِسْلَامِ الْخَمْسِيْنَ

لِغَاثِرِ الْقَنَاطَةِ
عَبْدُ الْجَبَّارِ بْنِ أَحْمَدَ

تَقْلِيْقُ
الْإِمَامِ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ أَبِي هَاشِمٍ

حَقَّقَهُ وَقَدَّمَ لَهُ
الدُّكْتُورُ عَبْدُ الْكَرِيمِ عِثْمَانُ


الناشر
مكتبة وهيب
١٤ شارع الجمهورية، حلب

فهرس الموضوعات

•	الدكتور أحمد فؤاد الأهواني	تصدير :
١٣	الدكتور عبد الكريم عثمان	مقدمة :
٣٧	كتاب شرح الأصول الخمسة	كتاب شرح الأصول الخمسة :
٣٩	النظر للزدي إلى معرفة الله	أول الواجبات :
٣٩	الواجب وحده وحقيقته	الواجب وحده وحقيقته :
٤١	حقيقة القبيح	حقيقة القبيح :
٤١	أنواع الواجب	أنواع الواجب :
٤٣	حقيقة النظر وأنواعه	حقيقة النظر وأنواعه :
٤٥	معنى الفكر، والمعرفة	معنى الفكر، والمعرفة :
٤٦	العلم غير الاعتقاد	العلم غير الاعتقاد :
٤٨	معنى الضرورة والملاحظة	معنى الضرورة والملاحظة :
٥٠	أقسام العلم الضروري	أقسام العلم الضروري :
٥٢	عودة إلى الأدلة على أن الله لا يعرف ضرورة	عودة إلى الأدلة على أن الله لا يعرف ضرورة :
٥٥	الكلام على أصحاب المعارف وأبي القاسم البلخي	الكلام على أصحاب المعارف وأبي القاسم البلخي :
٦٠	الرد على من يقول: إن الله قد يعرف تقليداً	الرد على من يقول: إن الله قد يعرف تقليداً :
٦١	الرد على القول بتقليد الأزهدين	الرد على القول بتقليد الأزهدين :
٦١	الرد على القول بتقليد الأكثرين	الرد على القول بتقليد الأكثرين :
٦٤	معرفة الله واجبة	معرفة الله واجبة :
٦٥	ما ينبغي أن يعرف بالنظر	ما ينبغي أن يعرف بالنظر :
٦٦	النظر في طريق معرفة الله واجب	النظر في طريق معرفة الله واجب :
٦٧	مخالفة أصحاب المعارف، والإلهام، والطبع	مخالفة أصحاب المعارف، والإلهام، والطبع :

٩٦	فصل : في الكلام في إثبات الأكوان
١٠٤	فصل : في الكلام في حدوث الأعراض أو الأكوان
١١١	فصل : الكلام في أن الأجسام لا تخلو من الأكوان
١١٣	فصل : في أن الجسم إذا لم ينفك عن الأكوان وهي حادثة فهو محدث منها
١١٥	فصل : في الشبه التي تورد في قدم العالم
١١٨	فصل : إذا كانت الأجسام محدثة فهي تحتاج إلى محدث
١٢٠	فصل : حول القائلين بالنفس والعقل والملة وأصحاب النجوم
١٢٢	فصل : فيما يلزم المكلف معرفته من أصول الدين
١٢٥	فصل : في حكم المخالف في هذا الباب
١٢٦	فصل : في أن المكلف إذا عرف الأصول لزمه معرفة الفقه والشرع
١٢٨	فصل : في البدء من هذه الجملة بالتوحيد
١٣١	فصل : في الجملة من العدل
١٣٤	فصل : في الجملة من الوعد والوعيد
١٣٧	فصل : في الجملة من المنزلة بين المنزلتين
١٤١	فصل : في الجملة من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
١٤٩	الأصول الأصول : الترميز
١٥١	الكلام في الصفات
١٥١	فصل : الكلام في أن الله قادر
١٥٦	فصل : الكلام في أن الله عالم
١٦٠	فصل : الكلام في أن الله حي
١٦٧	فصل : في أنه تعالى سميع مدرك للمدركات

٦٨	الضرر الذي يندفع بالنظر
٦٩	الربط بين الكلام في أن النظر أول الواجبات وبين وجوب النظر
٧٠	النظر في طريق معرفة الله من الواجبات التي لا ينفك عنها المكلف
٧١	الرد على القول بأن النظر في وجوب النظر أول الواجبات
٧٢	ليس العلم بالله أول الواجبات
٧٣	ليس الخوف الذي يحصل بترك النظر أول الواجبات
٧٤	ليست مشاهدة الأدلة أول الواجبات
٧٥	الواجبات الشرعية وأقسامها
٧٦	فصل : في أن الحسن لا ينفك عن الوجوب في الواجبات الشرعية
٧٧	فصل : أول نعم الله على الإنسان ، ومعنى النعمة
٨٠	معنى المنفعة
٨٠	معنى النعم
٨١	حقيقة الشكر
٨٦	فصل : في معرفة كمال نعم الله
٨٦	فصل : في وجوب شكر نعم الله
٨٧	فصل : الطريق الذي يتوصل فيه إلى العلم بالله
٨٨	أنواع الدلالة ، وأن معرفة الله لا تكون إلا بالعقل
٨٩	معرفة الله بالنظر إلى أفعاله ، وأقسام الأفعال
٩٢	الاستدلال بالأعراض على الله
٩٢	إثبات الأعراض
٩٣	إثبات حدوث الأعراض
٩٤	فصل : في إثبات أن الأعراض تحتاج لمحدث

٣٤٥	حقيقة الظلم
٣٦٣	الكلام في الكسب
٣٦٥	حقيقة الكسب
٣٧١	شبه القوم والرد عليها
٣٨٧	الاختلاف حول التولدات
٣٩٠	فصل : في الاستطاعة
٣٩١	طرق إثبات القدرة
٤١٥	تعاق القدرة بالمائل والمختلف والمتضاد
٤١٧	فصل : في البديل عن الوجود
٤٢٢	شبه المخالفين والرد عليها
٤٣١	فصل : في أن الله لا يجوز أن يكون مریداً للعالمى
٤٤٠	الله مرید بإرادة محدثه لا في محل
٤٤٠	فساد قول التجارية
٤٤٧	الكلام على الأشعرية
٤٥٠	شبه المخالفين والرد عليها
٤٥٧	أفعال العباد وأنواعها وما يريد الله منها وما لا يريد
٤٦٤	شبه المخالفين والرد عليها
٤٧٧	فصل : أطفال المشركين لا يعذبون بذنوب آباءهم
٤٧٩	شبه المخالفين والرد عليها
٤٨٣	فصل : في الآلام
٤٩٣	فصل : في الرد على أبي علي في أن الألم يحسن من الله لمجرد الموض
٤٩٣	فصل : في أحكام الموض
٤٩٦	شبه المخالفين والرد عليها

١٧٥	فصل : في أنه تعالى موجود
١٨١	فصل : في أنه تعالى قديم
١٨٢	فصل : في كيفية استحقاقه تعالى للصفات
٢٠٠	تفصيل الحديث على كل صفة من صفات الله
٢١٣	فصل : فيما يجب أن ينفي عن الله
٢١٣	الله غنى ، نفي الحاجة
٢١٦	فصل : في أن الله تعالى لا يجوز أن يكون جسماً
٢٣٠	فصل : في استحالة كون الله عرضاً
٢٣٢	فصل : في نفي الرؤية
٢٦١	شبه المخالفين والرد عليها
٢٧٧	فصل : في نفي الثاني
٢٨٤	فصل : هل يجوز أن يكون مع الله ثان يشاركه معه : في صفاته
٢٩١	فصل : في الكلام على النصارى
٢٩٩	الأصل الثاني : العمل
٣٠١	الفصل الثاني في العمل ، حقيقة العمل
٣١٣	فصل : في أن الله موصوف بالقدرة على ما لو فعله كان قبيحاً
٣١٣	فصل : وجوه من الإلزام أوردها مشايخ المعتزلة على القول بأنه تعالى يفعل القبيح
٣٢٣	فصل : في خلق الأفعال
٣٢٤	الاختلاف فيه مع المجبرة
٣٢٤	حقيقة العمل
٣٢٦	أقسام الأفعال

٥٧٦	نسخ الشرائع
٥٨٣	الفرق بين النسخ والبداه
٥٨٥	فصل : معجزات الرسول
٥٨٦	وجه الإعجاز في القرآن
٥٩٥	بقية معجزات الرسول
٥٩٨	شبه الملعدة
٥٩٩	الحكمة من التشابه
٦٠٠	حقيقة الحكم والتشابه
٦٠٣	الرد على من يدعى أنه لا يعرف المراد بظاهر القرآن
٦٠٦	فصل : في شروط للفسر لكتاب الله
٦٠٩	الأصل الثالث : الوعد والوعيد
٦١١	الأصل الثالث من الأصول الخمس ، وهو الكلام في الوعد والوعيد
٦١١	المتحقق بالأفعال
٦١٣	شروط استحقاق الثواب والعقاب
٦١٤	المؤثر في استحقاق للدخ والثواب
٦٢١	شبه الملعدة
٦٢٤	الإجباط والتكفير
٦٢٧	اختلاف أبي علي وأبي هاشم
٦٢٨	الخلافا بين الشيخين في الموازنة
٦٣٢	فصل : الكلام في الصغيرة والكبيرة

٥٩٩	شبه الملاحدة في أصل الأعراض
٥٠١	فصل : في الآلام الحاصلة من جهتنا
٥٠٣	فصل : في المستحق للمعوض والمستحق عليه
٥٠٥	فصل : شبه الملعدة
٥٠٧	فصل : سؤال يشبه أن يكون شبه المعجزة
٥٠٩	فصل : في التكليف وثمرته
٥١١	تكليف من المعلوم من حاله أنه يكفر
٥١٨	فصل : في وجوب الأنطاف وذكر الخلاف فيه
٥٢٥	فصل : فيما بنا من النعم من الله
٥٢٧	فصل : في القرآن وذكر الخلاف فيه
٥٢٩	حقيقة الكلام
٥٣١	إبطال قول من يقول إن القرآن قديم
٥٣٥	التكلم هو فاعل الكلام
٥٣٤	شبه المخالفين والرد عليها
٥٤٨	الكلام في الخلق والمخلوق
٥٦٣	الكلام في النبوات
	فصل : لا يحكم على الفعل بالقبح والحسن بمجرد ، وإنما يكون
٥٦٤	كذلك لوجه
٥٦٨	حقيقة المعجز
٥٧٣	صفات الرسول

٦٣٥	لا يجوز أن يعرفنا الله بأعيان الصفات
٦٣٨	هل يستحق الثواب والعقاب على العقل وعلمه
٦٤٢	فصل : ما يؤثر في إسقاط الثواب والعقاب
٦٤٤	فصل : حول إيجاب البغدادية على الله أن يفعل بالعصاة ما يستحقونه
٦٤٧	فصل : في استحقاق الفاسق للعقوبة وأنه يفعل به ما يستحق
٦٦٦	فصل : في تخليد الفاسق في النار
٦٧٢	شبه المرجئة والرد عليها
٦٨٧	فصل : في الشفاعة
٦٨٩	قائمة الشفاعة وموضوعها
٦٩٥	الأصل الرابع : الميزان بين المرتكبين
٦٩٧	فصل : لم سمي بالأحكام والأسماء
٧٠١	فصل : المقصود من الباب
٧٠٩	أقسام الأسماء
٧١٢	فصل : صاحب الكبيرة ليس كافراً
٧١٨	الكلام في الدعاء
٧٢٠	شبه الغوارج والرد عليها
٧٢٧	شبه المرجئة والرد عليها
٧٣٠	فصل : في عذاب القبر
٧٣٤	فصل : في أهوال القيامة
٧٣٩	الأصل الخامس : الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
٧٤١	الأصل الخامس وهو الكلام في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

٧٤٥	أقسام المعروف
٧٤٦	فصل : المنكر من الاعتقادات وكيفية النهي عنه
٧٤٧	فصل : كيفية التوبة عن الاعتقادات الفاسدة
٧٤٩	فصل : في الإمامة
٧٥٠	حقيقة الإمام
٧٥٠	الحاجة إلى الإمام
٧٥١	صفات الإمام
٧٥٣	طرق الإمامة
٧٥٧	تعيين الإمام
٧٥٨	فصل : هل يجوز خلل الزمان عن إمام
٧٦١	فصل : ملحق
٧٦٦	فصل : في التفضيل
٧٦٨	فصل : في الأخبار
٧٧٠	فصل : في القضاء والقدر
٧٧٨	أفعال العباد لا توصف بأنها من الله
٧٧٩	فصل : في حقيقة للمونة واللفظ والمصلحة والتوفيق والمصلحة
٧٨٠	فصل : في الآجال
٧٨٤	فصل : في الكلام على الأرزاق
٧٨٨	فصل : في الأسفار
٧٨٩	فصل : في التوبة
٨٠٠	فصل : مسائل تتعلق بالتوبة وغيرها
٨٠٥	الفهارس

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تصدير

الدكتور

الدكتور أحمد فوزي الأحمدي

أستاذ اللغة الإسلامية بجامعة القاهرة

الطبعة الثالثة

١٤١٦ هـ ١٩٩٦ م

١ - ليس « شرح الأصول الحسة » للقاضي عبد الجبار أول كتاب يخرج من عالم المخطوطات إلى ميدان الطبوعات بحيث ييسر لجمهور القراء الاطلاع عليه ؛ إذ سبق أن نشر له عدة أجزاء من موسوعته الكبرى المعروفة باسم « المفاتيح » ، والتي تبلغ أجزاءها العشرين من الحجم الكبير . على أن كتب القاضي كانت كلها — فيما عدا كتابه المسمى تنزيه القرآن عن المطاعن — مجهولة ، تعرف أسماءها ، ولكن الكتب نفسها كانت مفقودة ، لا يعلم مكانها . وقد عثر على « المفاتيح » في اليمن ، اكتشفته بعثة من شخصين هما الدكتور خليل نامي والأستاذ فوزي سيد ، وصور هذا الكتاب إلى جانب كتب أخرى ، ثم شكلت لجنة لتحقيقه وإخراجه .

غير أن « شرح الأصول » يختلف حظه عن « المفاتيح » ، لأن دار الكتب المصرية كانت قد ظفرت بنسخة من « شرح الأصول » منذ زمن طويل . وفيما أعلم أن كثيرين رغبوا في القيام بتحقيق هذا الكتاب ، وأن بعضهم شرع بنسخه تمهيداً لطابعه ، غير أن أحداً لم يستطع أن يمتد إلى نهاية الشوط . وأكبر الظن أن الذي صرف الباحثين عن إنجاز تلك المهمة هو سقم النسخة الخطية الموجودة بدار الكتب المصرية ، وصعوبة قراءتها وحال طلاسها . فلما كشف عن نسخة أخرى من هذا الكتاب باستنبول ، أديج من الميسور لإخراج الكتاب محققاً على نسختين ، ورغماً عن صعوبة هذا العمل الذي يحتاج إلى تخصص

أبو سلوم المعتزلي

في علم الكلام عامة وفي آراء المعتزلة بخاصة ، وفي أسلوب القاضي عبد الجبار بوجه خاص .

ولما كان الأستاذ عبد الكريم عثمان مشتغلاً بالفعل بالكلام والاعتزال والقاضي ، لأن رسالته التي أعدها للحصول على إجازة الدكتوراة تبحث في القاضي عبد الجبار وآرائه الكلامية ومنزله عند المعتزلة ، فلا جرم أنه أصلح من يتمكن من تحقيق هذه الرسالة الخطية .



وللقاضي كتب كثيرة ، منها «المغنى» الذي أومأنا إليه ، ومنها غير «المغنى» ولكن مما لا نزاع فيه أن «شرح الأصول» أشهر كتب القاضي ، وأعظمها أثراً ، وأشيعها ذكراً . وقد كنت أسمع من أستاذي الكبير أحمد أمين في مجالسه رغبته الشديدة في إخراج هذا الكتاب ، الذي يكشف عن حقيقة آراء المعتزلة .

ومن المعروف أن الأصول التي يجتمع حولها سائر المعتزلة ، والتي لا يوصف المتكلم بأنه معتزلي إلا إذا قال بها واعتنقها ، وآمن بها ، ودافع عنها ، هي الخمسة ، وهي التوحيد ، والعدل ، والوعد والوعيد ، والمنزلة بين المنزلتين ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . وقد ذكر القاضي هذه الأصول بالترتيب الذي ذكرناه . ولم يكن الاجماع منقاداً على هذا الترتيب على هذا النحو ، ومما لاشك فيه أنه لم يكن كذلك منذ بدء ظهور المعتزلة ذلك أننا إذا أخذنا بالرواية التي تذهب إلى أن المعتزلة إنما نشأوا عندما انفصل واصل بن عطاء وعمر بن عبيد عن حقة الحسن البصري بسبب قولها بأن مرتكب الكبيرة ليس كافراً ولا مؤمناً ، بل في «منزلة بين المنزلتين» ، لاجرم كان هذا الأصل نقي المنزلة بين المنزلتين أول الأصول الخمسة .

وقد نظر القاضي في قضية الاعتزال ، وررد الأقاويل المختلفة التي تذكر في سبب نشأة الاعتزال ، ولم سمي المعتزلة كذلك ، وانتهى إلى رأى ذكره في ابتداء هذا الكتاب ، من أن أصل الاعتزال هو على بن أبي طالب باعتبار أنه أول من بحث في دقائق علم الكلام ، وأخذ عنه ابنه محمد بن الحنفية ، ثم ابنه أبو هاشم بن محمد بن الحنفية ، وعنه أخذ واصل بن عطاء . ولكن هذه الرواية تموزها الأسانيد والأدلة التاريخية ، ولو أنها تقسم العلة بين الشيعة والمعتزلة . والحق هذا يتناقض مع ما ذكره مؤلفو كتب الفرق مثل البغدادي والاسفرايني وغيرهم من أن علياً بن أبي طالب نهى عن الخوض في أمر القدر ، وقال للسائل الذي سأله إنه طريق دقيق لا ينبغي الخوض فيه . فكيف يتلأم هذا الخبر مع ما ذكره القاضي من أن علياً أول من بحث في دقائق علم الكلام . ونرجع من هذا الاستطراد إلى النظر في المنزلة بين المنزلتين ، واعتبارها أول الأصول الخمسة .

ولم لا يكون ذلك كذلك ، وتعد منزلة بين المنزلتين هي رأس علم الكلام ، والأصل الذي تدور حوله سائر الأصول الأخرى ؟ .

إن هذا ممكن ، بل هو أقرب إلى روح أصول الدين . ذلك أن المنزلة بين المنزلتين تبحث في قضية الإيمان والكفر ، وهذه القضية هي لجة الدين وسداه . وقد نزلت الشريعة على محمد عليه السلام لهداية الكفار إلى طريق الإيمان ، والتمتع بنعمة الإسلام . كان العرب مشركين ، إذ عبدوا الأوثان ، فأشركوا مع الله آلهة آخرين زعموا أنها تقربهم إلى الله زلفى . ولذلك كفروا ، وينبغى لكى نعدم من جملة المؤمنين أن يبعوا ما جاء في كتاب الله من وجوب «التوحيد» ، مصداقاً لقوله تعالى في سورة الأحلاق : «قل هو الله أحد» إلى آخر السورة . فالتوحيد إذن فرع من ذلك الأصل أي الكفر والإيمان ، ومتى يكون المسلم مؤمناً أو كافراً أو فاسقاً بالمعنى الذي ذهب إليه المعتزلة . والأغلب

أن المسلمين في الصدر الأول كانوا يرجعون في التوحيد إلى كتاب الله ، يؤمنون بوجوده ، ويوحدونه ، ويتأملون في المخلوقات ومجيب صنعها ليستدلوا منها على وجود الخالق . وقد ظل هذا التيار القراء في سائدًا عند جماعة كبيرة من المسلمين ، وم السلفيون أو أصحاب الحديث ، أو المناطقة .

ولعل هذا يصل بنا إلى مشكلة كبيرة ، قيل إن علم الكلام نشأ عن النظر فيها ، وكانت مسرحاً لصراع دام بين المعتزلة وأصحاب الحديث ، وبالذات الإمام أحمد بن حنبل ، ونعني بها مشكلة خلق القرآن ، أو بعبارتهم : القرآن كلام الله ، أقدم هو أم مخلوق ؟ وكان المعتزلة من أنصار القول بخلق القرآن ، ويعنون — وهذا هو موضع الشاهد الذي نسوق من أجله هذه القصة — كل من يقول يقول بغير ذلك « كافرًا » . وقد رفض الإمام ابن حنبل القول بخلق القرآن ، فمعه المعتزلة كافرًا ، عذبه ، وضربوه بالسياط حتى خامت كفته ، وألقي في غياهب السجن ، وحرصوا الخليفة على قتله . إنها الفتنة المروقة في التاريخ باسم « محنة » ابن حنبل ، وأساسها الإيمان أو الكفر ، والقول بقدم القرآن أو خلقه فرع لذلك الأصل .

ولكن محور البحث الكلامي تغير ، فانتقل من المنزلة بين المنزلتين ، وأصبح يدور في أواخر القرن الرابع وأوائل الخامس على التوحيد إلى انتهي الأمر بهذا العلم كله أن يسمى باسم « علم التوحيد » منذ القرن السادس .



ويبدو أن هذا الأصل الرابع نفسه لم يكن أول الأصول ، بل **علم آخر** الأصول ترتيباً تاريخياً . ذلك أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر جزء لا يتجزأ من العقيدة الإسلامية ، بغيره يصبح الإسلام ديناً نظرياً ، وحيداً على

ورق . وإنما الغرض من الدين هو العمل ، وقد قيل : لا خير في علم بغير عمل . والمقصود بالعمل ههنا العمل الصالح ، أو الخير بإطلاق . وقد جاء في محكم التنزيل ما نصه : « ولتكن منكم امة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر » (١) وبعد ، فما الدين ؟ إنه مجموعة من الأوامر والنواهي وما المسلم الحق ؟ إله الذي يستجيب للأوامر ويتبعها ، وينتهي عما نهى الله عنه . وقد أمرنا الله بمعرفته ، وبتوحيده ، كما أمرنا بالتصديق بالزسل والأنبياء والبعث ، كما جاء في حديث الإيمان والإسلام ، من أن الإيمان هو أن [تؤمن بالله ، وملائكته ، ورسله ، والبعث في اليوم الآخر ، والقدر خيره وشره] . وأن الإسلام يجمع إلى تلك العقيدة الإيمانية الصلاة والزكاة والصوم ، نعني العبادات . وليس يكفي أن يكون الفرد الواحد مؤمناً مسلماً تقياً ورعاً ، ولكنه يعيش في جماعة فاسدة فاسقة ، لأن المقصود من العمران البشري ، بل الإنسان على الحقيقة هو الفرد الذي يمد عضواً في جماعة ، ورقبه متوقف على رفق الجماعة ، لذلك يعطيهم من ذات نفسه ، ويدعوم إلى الخير ، حتى يصلح حال المجتمع ، فيصلح حال الفرد تبعاً لذلك . أي أن صلاح الفرد مترتب على صلاح المجتمع ، وليس العكس . ولهذا السبب حث الله على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وأتبع أوائل المسلمين هذه القاعدة ، فكانت أول الفرق الإسلامية هي الخوارج ، وهي فرقة نشدت في الدين وتعالى فيه ، وتجعل الأمر بالمعروف على رأس مبادئها ، بصرف اللطاف عن قيمة هذه الفرقة وهل كانوا من ناحية الدين على صوب أم على خطأ .

فلإذا أخذنا الدين على أنه سلوك متحقق في الأفراد ، وليس عقيدة نظرية فقط ، فلا جرم أن تكون قاعدة الأمر بالمعروف أول أصول الدين ، وليست آخرها .

وهذه وجهة من النظر جديدة بالاعتبار ، نعني هل الدين ، وعلى رأسه معرفة الله وتوحيده والاعتماد عليه ، أمر نظري أم أنه سلوك عملي وعبادة .

إن ابن خلدون يحكى في مقدمته عند عرض الفصل الخاص بعلم الكلام رأيه ، وهو أن معرفة الله لا تتم إلا من خلال العبادات وعلى رأسها الصلاة . وهذا الرأي فضلاً عن أنه هو رأى السلف الصالح ، فإنه متأثر بالنزعة الصوفية التي أخذت تشتد منذ القرن الرابع الهجرى . ونحن نعلم أن المتكلمين لا يأخذون بالإلهام وهو طريق الصوفية من جملة الطرق الموصلة إلى الحق .

ونمة خلاف أيضاً من جهة التوحيد والعدل . فالقاضى عبد الجبار مستقر في اعتبار التوحيد أسبق من العدل ، وهذا سبق إنما جاء لأن التوحيد أولى وآثر وأحرى بالتقديم ، لأن « قيمته » أعلى من « قيمة » العدل . والقصود بالعدل ، العدل الإلهي في محاسبة العباد على أفعالهم . ولذلك قال تعالى « وما وربك بظلام للعبيد » .

نعم ، هذا هو الخلاف الذى انتهى إليه علماء الكلام من معتزلة وأشاعرة منذ القرن الرابع ، كما ذكرنا منذ قليل ، ولكن الأمر لم يكن على هذا النحو في ابتداء ظهور الاعتزال ، إذ من المعروف تاريخياً أن واصل بن عطاء أخذ القول « بالقدر » من غيلان الدمشقي ، مما يدل على أن مباحث القدر كانت هي السائدة الغالبة في القرن الأول ، ولم يكن مبحث التوحيد مقدماً .

والحق أن الكلام في القدر وبعبارة أخرى في حرية الإنسان ، كان شائماً منذ أيام الرسول عليه السلام . فقد ذهب جماعة إلى الرسول وسأله عن صحة ما جاء في القرآن من أن فريقاً في الجنة وفريقاً آخر في النار ، ثم قالوا له : إذن فبم العمل يا رسول الله ؟ فأجاب : اعملوا فكل ميسر لما خلق له . واستمر الحال على ذلك زمان أبى بكر وعمر ، وكان المسلمون في شغل عن الجدال في الدين

والمحوض في المباحث الكلامية بالفتوحات الكبرى . فلما انتهى غزو فارس والشام ومصر واستقرت الفتوحات ، وتدقت الأموال على عاصمة الخلافة ، اجتمع المسلمون مع الفراغ من جهة ، والتطلعات السياسية من جهة أخرى ، ينظرون في دقائق أصول الدين التي تعرف بالمباحث الكلامية ، وبدؤوا بالتفكير في الإنسان أحره في أفعاله أم محير عليها ؟ فإذا كان حراً فهو مسئول ، وهو يقتضى ذلك مستحق للوعد والوعيد ، أى للتواب والعقاب .

ومما يدل على أن مباحث القدر كانت أسبق عند المعتزلة من مباحث التوحيد ، أنهم سموا « بالقدرية » لقولهم بقدرية الإنسان وهاجمهم خصومهم على هذا الأساس ، وسبوا المعتزلة لقولهم بالقدر .

ومع أن القاضى عبد الجبار ليس مبتكراً في علم الكلام ، بل سبقه أعلام لهذا هو نفسه لم بالفضل ، من مثل العلاف ، والفظام ، والجباثيان ، وغيرهم ، إلا أنه قد استفاد ولا نزاع من ذلك التراث الفكرى الذى خلفه المعتزلة البصرة ومعتزلة بغداد في أثناء القرون الثلاثة من الثانى إلى الرابع ، فهو يناقش ويحال ، ويمرض آراء السابقين ، وقد يقبل حيناً بعضها وقد يرفض حيناً آخر بعضها الآخر ، وانتهى من المناقشة والعرض والتحليل والتخصيص إلى مذهب متكامل في علم الكلام يجمع حول أصول خمسة هي التوحيد والعدل والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

وهكذا لم شتات المباحث الكلامية بين دفتى كتاب واحد ، وعرضها على الجمهور عرضاً منسقاً مرتباً منسجلاً .

ولو ظهر القاضى بهذا الكتاب قبل ذلك بقرن من الزمان مثلاً ، فأكبر الفطن أن حفظ مذهب الاعتزال كان قد ظهر بتصير آخر خلاف ما انتهى إليه في العالم الإسلامى .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

مولف الكتاب :

هو قاضى القضاة أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن الخليل بن عبد الله الحمزاني الأسدي^(١) ، لم نحدد كتب الطبقات والتراجم تاريخ مولده ، إلا أن معظم الذين كتبوا عنه اتفقوا على أنه توفي سنة ٤١٥هـ^(٢) ، وأنه عمر طويلاً حتى جاوز التسعين^(٣) ، وعلى ذلك نستطيع أن نحدد تاريخ ولادته على وجه التقريب ما بين سنتي ٣٢٠ — ٣٢٥ . ولا ندرى كيف ذكر صاحب معجم المؤلفين أن ولادته كانت في سنة ٤٠٩هـ^(٤) ، ويظهر أنه نقل ذلك عن صاحب هدية

(١) الحمزاني نسبة للهمذان وهي مدينة مشهورة بخراسان ، تخرج منها جماعة من العلماء والأئمة الحديثيين [معجم البلدان لياقوت الحموي ٤ : ٩٨١ ، والأندلس ٥٩٧] والأسدي أي نسبة للأسدي آباد ، وهي بلدة كبيرة على منزل من همذان [ياقوت ١ : ٢٨٥ والسماقي ٣٠] ، ونسبه النجاشي صاحب طبقات الزيدية للآسديا [٣ : ٢٠٢] وهي بلدة بخراسان [ياقوت ١ : ٢٨٧] ولم نجد إلا قليلاً من نسبة هذه النسبة من الأقدمين ، وقال السماقي [٣٤٢] أبو الحسن الرازي ، نسبة للرازي التي عاش فيها أكثر حياته وتولى قضاء القضاء فيها .

(٢) خالف ابن الأثير فقال مات سنة ٣١٤ [الكامل ٩ : ١١٩] ، وكذلك قال ابن شاذكر الكندي في عيون التواريخ ، وقال البعض أنه توفي سنة ٤١٦ ، وبسبب هذا الالتباس فيها قلنا أن وفاته كانت في أواخر سنة ٤١٥ : أي في شهر ذي القعدة . كما ذكر الذهبي في سير أعلام النبلاء ، والسبكي في طبقات الشافعية ٣ : ٣١٩ ، حتى أن السماقي أخطأ عليه الأمر فقال : توفي في أول سنة ٤١٦ ، ثم عاد إلى القول بأنه توفي سنة ٤١٥ .

(٣) قال ابن شاذكر في طبقات الشافعية ، وطال عمره ، وقال ابن الأثير وأبو النعمان ٢ : ٣٥٥ . وقد جاوز التسعين . وقال ابن شاذكر الكندي : وقد زاد سنه على التسعين .

(٤) محمد وناكاه : معجم المؤلفين ٥ : ٧٨ .

العارفين الذي ارتكب غش الخطا^(١)، فعهد بمولده سنة ٣٥٩ لا يتفق مع
إجماع المؤرخين على طول عمر القاضى، ولا مع ما يذكره القسطنطينى وأما من
أنه روى الحديث عن أبى يوسف يعقوب بن محمد الليثابورى سنة ٣٣٩، وعن
عبد الرحمن بن حمدان الجلاب بهذان سنة ٣٤٠.

عاصر قاضى القضاة دولة بنى بويه فى العراق وخراسان منذ تأسيسها
حتى هجرها^(٢)، ويبدو أنه شارك فى كثير من أحداث هذه الدولة، فقد
استدعاه صاحب بن عباد أعلم ووراثها إلى الرى وولاه قاضياً لقضايتها فى
سنة ٣٦٧، وبشبه هذا السبب ووزارة العدل وأثبت، وكان العهد الأول من
الصاحب إليه يشمل رئاسة القضاة فى الرى وفروين وريغان وقرم ودياروند،
ثم أضاف إليه فى عهد آخر قضاء جرجان وطبرستان^(٣).

وكان هذا الوزير الأديب معجباً بالقاضى، فغوراً بوجوده فى ديوانه،
ومن مظاهر هذا الإعجاب أنه كتب له عهد القضاة بخط يده على ورق سمرقندى
مطرر موشى، وصفه السبكى وصفاً جميلاً^(٤). وذكر أنه كان من جملة ما أهدى
إلى نظام الملك^(٥). وكان الصاحب يصفى أبا الحسن أنه أفضل أهل الأرض
وأعلمهم^(٦).

وبظاهر أن قاضى القضاة كان ممثراً بنفسه، عارفاً قدره ومكانته، وقد حدث
أن قدم الصاحب من سفر خرج الناس لاستقباله وترجلوا له إلا القاضى فإنه لم

(١) الخفادى، حدة التوفيق ١ : ٤٩٨.

(٢) اشترت هذه الحقبة من العمر الرابع قبل ما جسد الرمز الأول من عمر
الحامس المعمرى.

(٣) انظر رسائل الصاحب بن عباد [متوفى سنة ٢٨٥]

(٤) الطبقات الكبرى ٣ : ٢٢٠، وتاريخ الحضرة الإسلامية لأدم متر ١٠١ : ٢١٠.

(٥) من أشهر وزراء الدولة السلجوقية وقد فعله أحد الباطنية سنة ٤٨٥.

(٦) لثبة وأمل لأن الرضى ١١١ - ١١٢.

قال ذلك وقال له : أيها الصاحب أريد أن أتدخل لخدمته ولكن العلم
بأن ذلك^(١).

وقد عرف أصحاب الحاجات منزله عند رجال الدولة فتقدموه منه التوسط
لخدمته، وقد ذكر ابن شاكر الكنتى أن أحد طلابه رجاء أن يتوسط له عند
الصاحب بشأن ضريبة مقدارها ٣٣٠ دينار فوعدها الصاحب عنه بعد أن أجابه
القاضى على عدة مسائل قهية وعقائدية استبقت عليه.

ولم يكن لا تعرف الكثير عن نشأة القاضى الأول ولا عن أسرته، إلا أنه
ما علم ما نعلم قليلاً، وصل من رقة حاله كما يذكر ابن شاكر الكنتى أنه
كان له زوجة وولد، واجتمع ليلة من الليالي دعماً ليدأوى به حرباً كان عليه.
لما أعلم الليل فسكروا هل يظن الجرب أو يشمل به السراج ولا نفوته مطالعة
الكتاب، فرجع عنده الإشغال المضاعفة. ثم اعنى بعد ذلك وبلغ من التقى
مداً كبيراً فاقضى المال والغار حتى أجمع للمؤرخون على كثرة الأموال التى
صادرناها منه فخر الدولة بعد أن عزله عن القضاء.

بقى القاضى مدة طويلة فى منصبه طيلة حياة الصاحب، ثم عزل بعد وفاته،
وروى بعض المؤرخين أن سبب عزله ومصادرته تعود إلى قصة غفر الدولة عليه
المنوفاة للصاحب، فقد رفض أن يعطى عيه لأنه لم يعط له ثوبه عن الكائنات التى
ارتكبها^(٢). ولا ترى فى هذه الرواية إن سمحت ما يدل على عقوب بقدر ما ترى
فيها من الدلائل على قوة تمسك القاضى عند الاعتزال تولى جون سعيد صاحب
الكبرى فى البار إذا لم يثبت. ثم إننا لا نرى فى ذلك سبباً جوهرياً لنقطة غفر
الدولة، إذ أن هذا الأمير لم يثبت أن صادر أموال الصاحب بن عباد بعد وفاته

(١) التبرجيدى، مثاب الوزيرين ٦٦-٦٧، وعسن الأئمة، أعيان الشيعة ١١ : ٢٩٢.

(٢) ذكر هذا ابن الأثير، وأبو طاهر، وغيرهما.

بقابل ، مع ما أدى له والدولة من خدشات ، ويظهر أن ما أصاب القاضي كان بسبب قربيه من الوزير الراحل . فقد اعتاد الأمراء والملوك في ذلك الحين مثل تلك المصادرة التي كانت تشكل مدداً أساسياً من موارد صاحب السلطان . وقد عاد القاضي بعد عزله إلى التدريس في مدينة الري ولم ينقطع عنه ولا عن التأليف والكتابة طيلة حياته .

منزلة القاضي في الفكر الاسلامي :

كان أبو الحسن عبد الجبار واسع الأفق ، متنوع الثقافة وغزيرها ، اشتهر بأهله شيخ الاعتزال وإمامه في زمانه وحق له ذلك ، فقد عمر طويلاً ولم ينقطع عن التأليف والتدريس طيلة حياته . قال عنه الذهبي والسبكي إنه من غلاة المعتزلة ، ولا نجد في القاضي غلواً إلا أن يكون معنى الملو هو التمسك بالمد والاستمرار عليه والبقاء عنه ، وكان صاحب حجة ومعرفة وإعتداد برأيه ، وكثيراً ما حاول الدفاع عن رجال الاعتزال بقدره لآراء بعض المنطوقين منهم ، أو التماس تأويلات لا نبيد كثيراً عن تأويلات أهل السنة ولعل للثقافة العقلية أثرها الكبير في هذا الموقف .

بدأ القاضي حياته العلمية قتيماً على مذهب الإمام الشافعي ، ثم انصرف إلى الكلام بعد أن وحد على حد قوله قلة الاقبال عليه لأن صاحبه لا يعني منه نمرة دنيوية بينما كان الفقه يجذب كثيراً من طلاب الدنيا ...

ودرس القاضي أصول الفقه ودرسه وألف فيه كتاباً معاولاً تشرح وتدرس^(١) كما درس التفسير وله فيه كتب عديدة منها تزيه القرآن عن المطاعين ، ومنشاه القرآن^(٢) وكان على دراية واسعة بالحديث فقد سمع من كبار الحديث واسقل

(١) منها كتاب السمد الذي ذكر أغلب من كتب عن القاضي أن طيحه أبا الحسين البصري المتوفى سنة ٤٣٧ قد شرحه في كتابه السمد والصحيح أن شرح السمد كتاب آخر (٢) انظر ثبت كتب القاضي في مقدمتنا .

اليهم ليأخذ منهم الحديث ، وأمل في كتابه هو نظام الموائد وتقريب المراد للرائد . كما أنه لم يقصر في نقض الفلاسفة اليونانية ومنطق أرسطو .

وعرف بالإضافة إلى ذلك بأنه مؤلف أفضل كتاب في تثبيت دلائل النبوة وهو بعنوان « تثبيت دلائل نبوة سيدنا محمد » (١) .

ونستطيع أن نقول أن القاضي كان مدافعاً بشتى فروع الثقافة الإسلامية المعروفة آنذاك . دراسة وتديساً وتأييماً ، كما أن أثره كان واضحاً على جميع من درس العقائد والتوحيد من بعده مؤيداً أو ناقداً .

أسانده وتلاميذه :

تلمذ أبو الحسن على عدد من كبار رجال الفكر الإسلامي في عصره ، فقد درس علم الكلام على أبي اسحق إبراهيم بن عياش . وأبي عبد الله الحسين ابن علي البصري (٣٦٩) (٢) وسنين منزلة هذين الرحلين في تاريخ الفكر الاعتزالي إذا علمنا أن المعتزلة تضعهما في السلسلة التي تقول إنها توارثت الاعتزال عن طريقها ، وتصل إلى ابن الحنفية ثم على بن أبي طالب وتنتهي عند الرسول عليه الصلاة والسلام . (الشية والأمل . وطبقت القاضي وشرح العمود للحاكم) . وسمع الحديث من إبراهيم بن سادة القهاني (المتوفى سنة ٣٤٥) وعبد الرحمن ابن حمدان الجلاب (٣٤٦) ، وعبد الله بن جعفر بن فارس (٣٤٦) والزيبر ابن عبد الواحد الأسد أبادي (٣٤٧ هـ) وغيرهم كثيرون .

(١) وقد حققنا هذا الكتاب وهو الآن تحت الطبع ويقع مخطوطه في ٣١٤ ورقة ، ولا يعرف له إلا نسخة واحدة هي نسخة محمد علي باشا تبول وهي التي اعتمدنا عليها في التحقيق .

(٢) قال الدكتور أبو الملا عن أبي عبد الله هذا هو أبو عبد الله محمد بن زيد التوماني المتوفى ١٠٦ هـ . (أسطر المني ١٣ - ١٢٥) منظر ٢) والصواب ما أثبتناه . وذكر صاحب الشية والأمل أن وفاته كانت سنة ٣٦٧ غير أن القاضي في طبقاته ٧٧ م مخطوطاً وأما أبو السمد في شرح عيون المسائل (٧٢ م مخطوطاً) يذكر أنه توفي سنة ٣٦٩ هـ .

وتلذ على القاضي طلاب نابهن منهم الإمام المؤيد بالله (أحمد بن الحسين الآمل) (١)، وأبو رشيد سعيد البساطوري (٢) وأبو القسم السوحى (٣)، والشريف المرتضى أبو القاسم علي بن الحسين الموسوى (٤)، وأبو يوسف عبد السلام القزوينى (٥)، وأبو عبد الله الحسن بن علي الصبيري (٦)، وأبو الحسين محمد بن علي البصري (٧)، وأبو القاسم اسماعيل النسفى (٨)، وأبو حامد أحمد بن محمد (٩) هو أحمد بن الحسين بن هارون بن محمد الحسين الآمل . ولد بأمل سنة ٢٢٢ وبيع له إمامة الزيدية سنة ٣٨٠ وتوفى سنة ٤١٠ . انظر القصد الحسن لابن حاس المصطفى ١٨٣ (مخطوط دار الكتب) ونرجع عيون المسائل الحاكم أبى السد ٧٧ ب (مخطوط دار الكتب) ونرجع رجال الجنادرى .

(٢) قال صاحب النية : من أصاب على القضاء وكان يندادى الذهب واخضع إلى القاضي فدرس عليه وقيل عنه أحسن قول وسار من أصحابه . وإليه انتهت الرياسة . قاضى الفضاة . [النية والآمل ١١٦] ، وانظر شرح الميون الحاكم ٢٢٩ ، ومطلع النور لابن أبي الرجال (مخطوط دار الكتب) ٤ : ٣ .

(٣) من علماء المعتزلة تقلد القضاء في عدة نواح منها المائى وأفريجان وفريجين . وتوفى سنة ٤٤٧ . انظر فوات الوفيات ٢ : ١٣٨ وتاريخ بغداد ١٢ : ١١٥ ، وسمر الأديان ١٤ : ١١٠ .

(٤) أخذ من قاضى القضاء عند إصراره من الحج ، توفى سنة ٤٢٢ . وهو لم يزل يميل إلى الأرجاء ، ألف كتاب الآمل ، وكتاب التالى في النفس على ما أورده القاضي في التنى حول الإمامة . انظر النية والآمل ١١٧ ، وروحات الجبال لغوا سارى ٣٧٤-٣٧٩ .

(٥) قال السكى : أبو يوسف عبد السلام القزوينى المفسر . وقيل أنه كان زيدى المذهب وله تفسير كبير (الطبقات ٣ : ٢٣٠) . وقال السيوطى : شيخ المعتزلة وتربى ببغداد . . . جم التفسير الكبير الذى لم ير فى التفسير أكبر منه ولا أجمع للموائد . . . وهو فى ثلاثمائة مجلدة اختلف فى وفاته فقال السكى وصاحب طبقات الزيدية ٣ : ٤٦ ، ٢ : ٤٨٨ وتوفى سنة ٤٨٨ وذكر السيوطى أن وفاته كان سنة ٤٨٣ .

(٦) وكان شيخ الحنفية ببغداد ، درس على القاضي . النعمى سبأ أعلام النبلاء ١١ : ٥٤٠ وله مؤلفات عدة توفى سنة ٤٣٦ .

(٧) قال صاحب النية والآمل : صاحب المتمد فى أصول الفقه أخذ عن القاضي وله كتب كثيرة (النية والآمل ١١٨) . والمعنى أن كتب المصدا كان أصلاً لأكثر الكتب التى جعلها المتأخرون فى أصول الفقه . توفى سنة ٤٤٦ ، وليس سنة ٤٣٧ كما ذكر ابن السداد (٢٥٩ : ٢٥٩) . انظر الحاكم أبو السد ٧٩ ب ، وروحات اخات ٦٨٨ .

(٨) وكان شجاعاً على مذهب الزيدية ، أخذ الكلام عن القاضي وروى المذهب عن المؤيد بالله . يقول صاحب النية والآمل ١١٧ والجنادرى ٧ : انظر أبا بكر الباقلى فقهه لأن القاضي ترفع عن مكانه توفى سنة ٤٢٠ .

النجار (١) . وغيرهم كثيرون .

مؤلفات القاضي :

يجمع من أرخ للقاضى أنه كان كثير التأليف متنوعها ، يقول صاحب النية والآمل « هو ادى فتق علم الكلام وشر بروده ، ووضع فيه الكتب الجليلة التى نامت الشرق والغرب وضمنها من دقيق الكلام وحليته ما لا يتفق لأحد منه حتى طلق الأرض بكتبه . وهى الحسام (٢) » يقال إن له مائة ألف ورقة .

وقال صاحب لسان الميزان (٣) « وأمل عدة أحاديث وصف الكتب الكثيرة فى المصير والكلام وحدث الأسنوى (٤) » من مؤلفاته انتهت إلى أربع مائة ألف ورقة منها المحيط اثنى وعشرين والنفى ثلاثة عشر ومختصر الحنفى عشرة ، والأصول والمعدن وعشرون . الخ .

وقد وضع صاحب النية والآمل قائمة طويلة بأسماء مؤلفاته ، وأشار بروجكان إلى تسع منها مع تعداد أماكن وجودها .

وبما أن أحداً لم يقدم لنا حتى الآن شيئاً بكتب القاضي عبد الجبار مع إزدياد الاهتمام بتراث هذا الرجل الفخر فقد رأينا أن نستعرض ما عثرنا عليه منسوبة له من الكتب مع مكان وجودها إن كانت معروفة . وفيما يلي قائمة بأسماء هذه الكتب :

- (١) التوفى سنة ٤٣٣ ، وقد أخذ به الحاكم أبو السد صاحب شرح عيون المسائل .
- (٢) والمحاكم الذى يصفه ابن المرتضى ليس هو . الحديث والمؤرخ المهور محمد بن عبد الله الحاكم البساطوري . التوفى سنة ٤٠٥ كما وجدت سوزانا قزوينى كتاب النية والآمل وفيها ودنا هو الحاكم أبو السد الحسن بن كرامة العيسى البيهقي التوفى سنة ٤١٤ . انظر ترجمة : فى مطلع النور لأبى الرجال ٤ : ٤١٤ . وقد ذكر من كتبه كتاب شرح عيون المسائل . وقد طبع سوزانا وغيرهما من الكتب عليهم الأسماء أن الحاكم البساطوري هو الذى أصاب الطبقتين الأخيرتين على طبقات القاضي عبد الجبار فى أرخ بساطور الصانع وأثبت ذلك فى مقدمتها لنية والآمل . والواقع أن الحاكم أبو السد هو الذى أصاب هاتين الطبقتين فى كتابه شرح عيون المسائل وقد فضل الأخ الصديق الأستاذ مؤيد السيد بإطلاعى على نسخة المصورة من هذا الكتاب . وفيه الطبعان المذكوران .
- (٣) لابن حجر ٣ : ٢٨٧ .
- (٤) الثقات : مخطوط دار الكتب ٣٢٢ ووط

الكتاب	المصدر الذي أشار اليه	موضوعه	ملاحظات
آداب الركن	الحاكم أبو السعد في شرح معون المسائل ورقة ٧٥ ب	مواضع	
الاختلاف في أصول الفقه المالكي كان رقم ١١٠٠		أصول فقه	ذكر الميرزا في الأغصان
اجتبارات الأدلة	النية والأمل لابن الرنقى ١٠٣ ب الحاكم ٧٥ ب	فقه في علوم الركن	
الامتداد	النية والأمل ، واحاكم أبو السعد	علم كلام	
الأمالي في الحديث (١)	ذكرته مطب المراجع : طبقات الزيدية والمالكيان ١١٧٧ ، والمنصف البرهان ٥٧٧	في الحديث	وتوجد نسخة منه في المالكيان والتمتع الرباطي ، والحق
تبيين دلائل النبوة	طبقات العاصم لابن اللؤلؤ ٣٣ طه ، الشذرات لابن الهادي ٣ : ٢٠٣ ، طبقات ابن عسمة ١٦ طه ، لسان الميزان لابن حجر ٣ : ٣٨٦ ، تاريخ بغداد لابن خلدون ١ : ٩٨	في السيرة والمجرات	توجد منه نسخة في عهد علي باشا دولي ويصدر قريباً بعد أن أعدته لطبع
التحرير	الحاكم ١٧٦	علم كلام	
التفسير الكبير	مقدمة في أصول التفسير لابن بركة ١١ ب ، والله هو المحيط في التفسير الذي ذكره ابن العربي في الواسع كما - يأتي	تفسير	
تسعة المواقف	ابن خنبة في التذكرة ١١١ ب ، والحاكم ٧٥ ب	علم كلام	لعله نسخة الجاهل لابن حاتم الجبالي
الشرح	ذكره الحاكم أبو السعد في شرح معون المسائل نسخة شرح الأصول الذي بدأ به شيخه أبو علي بن خلاد	علم كلام	
تاريخ الأعراس	الحاكم ٧٥ ، مدينة النافين ١ : ٩٨ ، السوطي طبقات القسرين ١٦ ، الأودى طبقات القسرين ٢٠	تفسير	طبع من نسخة المخطوطة بدار الكتب سنة ١٢٢٩

الكتاب	المصدر الذي أشار اليه	موضوعه	ملاحظات
الجدل	الحاكم ٧٦ ب	علم الجدل	
الجدل			لله في الله
الحدود		علم كلام	
الحكمة والحكم	الحاكم ٧٥ ب ، والنية والأمل ١١٣	علم كلام	
الحاظر في الكلام	٧٥ ب ، ١١٣	علم كلام	
الخلاف بين الشيخين	٧٥ ب ، ١١٣	علم كلام	
جوابات مسائل أروستيد	الحاكم ٧٥ ب		
الخلاف والوقا			
المحورزليات	الحاكم ٧٥ ب ، والنية والأمل ١١٣	علم كلام	
المواضع والصور			
الرازيات (١)	الحاكم ٧٥ ب ، والنية والأمل ١١٣	علم كلام	
رد التصاري	ابن بركة في الرد على المتكلمين ، حاجي خليفة ٣ : ٥٣	في الرد على الأديان	
شرح الآراء	الحاكم ٧٥ ب	لله في علم الكلام	
شرح الأصول	الحاكم ٧٥ ب ، والنية والأمل ١١٣	علم كلام	
الحق	المجدي في تراجم رجاله ١٢ ، بروكلمان ملحق ١ : ٢١١		
شرح كشف الأهراس من الأعراس	ابن خنبة في التذكرة ١٠٠ ب ، الحاكم ٧٥ ب ، والنية والأمل ١١٣		

(١) القاصي كتب متعددة في أجوبة مسائل وردت عليه من بلاد مختلفة فسمى - كتاب باسم الله الوارد منه .

(١) وذكر أيضاً باسم : نظم مذهبنا ونفرد - الماد الزائد .

الكتاب	المصدر الذي أشار إليه	موضوعه	ملاحظات	الكتاب	المصدر الذي أشار إليه	موضوعه	ملاحظات
شرح احكام	الحاكم ٧٥ ب ، النية والأمل ١١٣	علم الكلام	• • • • •	المحيط	الحاكم ٧٥ ب ، وقال إنه في علوم القرآن وله من الكتاب الذي ذكر ابن العربي أنه اطلع عليه ، المواسم ٢٧	في التفسير وعلوم القرآن	• • • • •
شرح النفوس	الحاكم ٧٦	• •	• •	المحيط بالتكليف	الحاكم ٧٥ ب ، والنية والأمل ١١٣ ، الجندارى ٢٢ ، والموجود مع ما جاء به بهذه أن تنويه باسم المجموع من المحيط بالتكليف	علم كلام	توجد منه نسخة كاملة في دار الكتب وقيل نسخة ناقصة
المقالات	الحاكم ٧٥ ب ، النية والأمل ١١٣	• •	• •	الحالة في النية	أى في غيبة الإمام ، وهو ورقة واحدة الجانكان ١٧٠٨	• •	• • • • •
الطرمات	٧٥ ب • • • ١١٣	• •	• •	المنازل الواردة على	الحاكم ٧٥ ب • • • • •	• •	• • • • •
المسكيات	٧٥ ب • • •	• •	• •	التي الحس	الحاكم ٧٥ ب • • • • •	• •	• • • • •
النفوس	• • • • •	• •	• •	النائيل الواردة على	الحاكم ٧٥ ب • • • • •	علم كلام	• • • • •
السمد	• • • • •	• •	• •	أى على وابن حاتم	٧٥ ب • • • • •	• •	• • • • •
مصل الاقوال	وهذا الكتاب هو الأساس الذي اتفق	• •	• •	المنازل الواردة على	٧٥ ب • • • • •	• •	• • • • •
وطبقات المترة	منه الحاكم أبو السمد له وحال الاعتزال من كتابه شرح عبود المسائل ، ثم أخذه عنه ابن الرضى ، الذى طبع كتابه باسم النية والأمل أو طبقات المترة .	• •	• •	أى الاسم	• • • • •	• •	• • • • •
الصل والفاعل	الحاكم أبو السمد • ب ، والنية والأمل ١١٣	علم كلام	• • • • •	المصدر الحسنى	الجندارى ٢٢ ، شرح الأصول ١٢٣	• •	• • • • •
الغائبات	الحاكم أبو السمد ٧٥ ب ، والنية والأمل ١١٣	• •	• •	المصريان	الحاكم ٧٥ ب • • • • •	• •	• • • • •
الكوفيات	الحاكم أبو السمد ٧٦	• •	• •	الغنى في أصول الدين	الحاكم ٧٥ ب ، والنية والأمل ، وهو أم كتب للناسى الكلامية بلغ في عصرى جزءاً لم يوجد منها إلا أربعة عشر	• •	• • • • •
ما يجوز فيه التبريد وما لا يجوز	الحاكم أبو السمد ١٧٥ ، والنية والأمل ١١٣	• •	• •	الاعداء	الحاكم ١٧ • • • • •	• •	• • • • •
المبسوط	الحاكم أبو السمد ٧٥ ، والنية والأمل ١١٣	• •	• •	المكبات	١٧٦ • • • • •	• •	• • • • •
مفتاح الدرك	الحاكم أبو السمد ١٧٥ ، والنية والأمل ١١٣	تصنيف	• • • • •	انبع والتماع	الحاكم ٧٥ ب ، والنية والأمل ١١٣	• •	• • • • •
		ومعه نسخة خطية يد	الكتب المصرية	صحة المنفعة	٧٥ ب • • • ١١٣	• •	• • • • •
				ليس الإمامة	٧٥ ب • • • ١١٣	علم كلام	ولله بعد أن المسجل بصرى كتب بهذا الاسم
				فمن التبع	٧٥ ب • • • • •	• •	• • • • •
				النهاية والحمد	ذكرت بعض المصادر أن النهاية غير السمد وكلاماً في أصول الفقه	أول هذه	• • • • •
				الذي يورث	الحاكم ٧٥ ب ، والنية والأمل ١١٣	علم كلام	• • • • •

ولم يكن بحث القاضي لهذه الأصول على هذا الضيف في جميع كتبه فهو في
« المنى » اعتمد على أصابن مما العدل والوحيد وأدخل ما عداهما فيها ، وفي
« مختصر الحنفى » ذكر أن الأصول أربعة وهي : العدل والوحيد والنبوت
والشرائع . ويظهر أن تصنيف المنى مرجح لدى شراح كتب القاضي . فقد
ذكر مانسكديم : أن « الأولى ما ذكره في المنى من أن النبوت والشرائع داخلان
في العدل لأنه كلام في أنه تعالى إذا علم أن صلاحنا في بقية الرسل وأن نصدق
بالشرعية وجب أن نبعث وتصدق ومن العدل أن لا يعمل بما هو واجب عليه .
وكذلك فالوعد والوعيد داخل في العدل لأنه كلام في أنه تعالى إذا وعد الطيعين
بالتواب وتوعد العصاة بالعقاب فلا بد من أن يفعل ولا يعلف في وعده ولا في
وعيده ، ومن العدل أن لا يخاف ولا يكذب ، وكذلك للفرقة بين الملتزمين
داخل في باب العدل لأنه كلام في أن الله تعالى إذا علم أن صلاحنا في أن نصدقنا
بإجراء الأسماء والأحكام على السكتين وجب أن يصدقنا به ومن العدل أن لا يعمل
بالحواجب ، وكذا الكلام في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فالأولى أن
يقصر على ما أورده في المنى »

وقد ورد ذكر هذا الكتاب في أماكن مختلفة من كتب الملتزمة وغيرهم ،
وبأسماء متعددة . ذكره الحاكم أبو السد ، وابن الرضى باسم : شرح الأصول

== المصرية : حاتم البوصلى (٢٤٦) الخامسة : عاد بن سليمان البصرى (٢٥٠) عمرو بن
عمر الحافظ (٢٥٦) الطائفة : أبو سبيح النعمان (حوال ٢٤٠) النعمانية : أبو عبد
الله (٢٥٠) الحافظ : أبو حامد الطائى (٢٤٦) النعمانية : منهم أبو عبد الله البصرى
شيخ النعمانية : وأبو الحسن بن هاشم شيخ النعمانية أيضاً . نسخة به اد : مصر بن النعمان
(٢٥٠) المصرية : أبو موسى الرزاز (٢٢٦) : جعفر بن حرب (٢٢٦) : جعفر بن النعمان
(٢٢٤) المصرية : نعيم بن أسير (٢٢٤) النعمانية : أبو الحسن الحافظ (١٩٠) الحافظية :
أبو الحسن بن محمد الكسى (٢٢٩) الكسبية : محمد بن عبد الله الإبركلى (٢٤٠) الإبركلىية :
أبو الحسن (٢٢٦) الأمانة

وصف الكتاب والنسخ التى اعتمدنا عليها في تحقيقه :

والكتاب الذى قدمه لقراء هو « شرح الأصول الحقة » : التوحيد ،
والعدل ، والنبوة بين الملتزمين ، والوعد والوعيد ، والأمر بالمعروف والنهي عن
المنكر . وهي الأصول التى اتفق عليها الملتزمة (١) . واختلفوا في غيرها ، وقد
أوصل الشهرستانى عدد فرقهم إلى اثنتى عشرة فرقة (٢) .

(١) قال الشافعى في كتابه والاصل (١ : ١١) : الأصول أربعة : النبوة ، العدل ،
يوحانية وسلامة ، ومرة . الرسل كآياتهم وبياناتهم وواقع كل مسألة يجب فيها الحق بين
التحسين لمن من الأصول . ومن المعلوم أن الحق لهذا كان منسباً إلى ملة : وطاعة
إلى الملة : أصل والثناء : مع من تكلم في الملة : والتوحيد كان أصوباً ومن تكلم في الطاعة
والصبر : كل فروعاً . فالأصول هي موضوع علم الكلام والموضوع هي موضوع علم الحقة
وقال بعض العلماء كل ما هو مطلوب ويتوصل إليه بالذلل والاستدلال فهو من الأصول
وكل ما هو مطلوب ويتوصل إليه بالهيب والاجتهاد فهو من الفروع . ويؤكد الفكرة أنهم
اختلفوا هذه الأصول عن الرسول عليه الصلاة والسلام ويذكرون عدم في ذلك ، ونحن
ثبت فيها على هذا الحد كما ذكر على أول ورقة من شرح الأصول تبليج الهرمولى .
يقول أخذه هذه الأصول من القبة الإمامة لا واحد نعم الدين أحمد بن أبي الحسين الكنى وهو
عن الحلبي الإمام الأجل محمد بن أحمد الهرمولى وهو عن عمه الشيخ السيد الرابع
اسماعيل بن علي الهرمولى وهو عن محمد بن مردك وهو عن أبي محمد بن منيرة وهو عن
الشيخ أبي رشيد الباصورى وهو عن أبي القصاص عماد الدين عبد الجبار بن أحمد رحمه الله
وهو عن الشيخ المرشد أبي عبد الله البصرى وهو عن الشيخ أبي علي بن خلاد وهو عن
الشيخ أبي حاتم وهو عن أبيه الشيخ أبي علي الجبائى وهو عن أبي بطون النعمان وهو عن
عبدان العلوي وهو عن الشيخ أبي الهذيل وهو عن واسط بن عطاء وهو عن أبي حاتم
محمد بن الحنفية وهو عن أبيه أمير المؤمنين علي عليه السلام وهو عن خير الأولين الآخرين
وخاتم النبي محمد مصطفى صلوات الله عليه وهو عن حريق عليه السلام وهو عن الله تعالى
وليس لأحد من أرباب المقامات مثل هذا الإسناد .

(٢) والناقص من ملة الصرة : ومعلوم أن الملة توزعوا إلى « ملة » كبيرتين
« ملة الصرة » و« ملة طاعة » . واليك قائمة بأشهر رجال الملتزمين : ملة الصرة :
واصل بن حماد (توفي سنة ١٢١ هـ) ويدهى أئامه بالواصلية : عمرو بن عبد (١٤٣)
ويدهى أئامه بالمصرية : أبو الهذيل الطائى (٢٢٥) الهداية : إبراهيم الطائى (٢٢٦)
الطائفة : علي الأسوارى (حوال ٢٠٠) الأسوارية : مصر بن عماد الدين (حوال ٢٢٠) =

وشرح الأصول الحمة ، والأصول . وذكره صارم الدين صاحب طبقات الزيدية (مخطوط دار الكتب) باسم الشرح في أكثر من موضع من ٣٤٤ و ٣٨٩ و ٣٩٧ ... الخ . وأورده الجندارى في تراجمه (٢٢) رجال باسم الأصول ، وذكر باسم شرح الأصول في مآثر الأبرار لار جيف بمخطوط دار الكتب في الصفحة ٨١ ، وكذلك فعل صاحب المختار في الدرية أحمد بن حمد (مخطوط دار الكتب) في الصفحة ٦٢:٢ .

إلا أن عنوان الأصول أو شرح الأصول على ما يظهر كان شائعاً ولذلك نجد أن أكثر من واحد من المعتزلة نسب إليهم كتاب بهذا الاسم نذكر منهم على سبيل المثال : الإمام القاسم بن إبراهيم الرسى (وهو من أئمة الزيدية ، ومات سنة ٥٢٤٦هـ) إذ توجد له رسالة صغيرة باسم « أصول العدل والتوحيد » ، ورسالة أخرى صغيرة أيضاً باسم « العدل والتوحيد وتقى التشبيه عن الواحد الحيد » وكلا الرساتين من مصورات دار الكتب عن صنعاء . ومنهم أبو الهذيل العلاف ويظهر أنه أول من صنف كتاباً باسم الأصول الحمة بين رجال الاعتزال . قال التقي في بحر الكلام ٥٧ و ، مخطوط دار الكتب : خرج أبو الهذيل فصنف لهم كتابين وبين مذهبهم وجمع علومهم وسمى ذلك الحمة الأصول ، وكان رأوا رجلاً قالوا له هل قرأت الأصول الحمة فإني قال سمع عرفوا أنه على مذهبهم . ومنهم جعفر بن حرب الذي ذكر له صاحب النية والأمل (ص ٧٣) كتاباً باسم « كتاب الأصول الحمة » .

ولأبي علي بن خلاد كتاب باسم كتاب الأصول ، أو كتاب الشرح « شرح الأصول » (١) كما أن شرح الأصول نسبة إلى تليذى القاضى : أبي محمد

سمايل بن علي الفرزاذي ، وأحمد بن أبي هاشم الحسيني المعروف بماسكديم (١) وشعبدو .

وإذن لمن يكون هذا الكتاب الذي بين أيدينا ، هل هو شرح القاضى عبد الجار لأصول القاسم الرسى كما ظن البعض ، أم إنه كتاب الأصول الحمة لأبي الهذيل ، أو لجعفر بن حرب وقسده القاضى وشرحه ، أم أنه لابن خلاد ، أو لتليذى القاضى .

عن نستبعد أن يكون هذا الكتاب شرحاً لأصول العدل والتوحيد للقاسم الرسى ، إذ ليس بين أيدينا ما يدل على ذلك أو يشير إليه ، كما أن الرسائل الصغيرة التي هي بين أيدينا للقاسم لا تسمح لنا بمثل هذا الاحتمال ، ثم إن الحديث في الأصول الحمة للمعتزلة وشروحها كان - ولوفاً وشائعاً - لاجتهاد لغير نسمية « شرح الأصول » أن نتمتع أصولاً معينة قام القاضى بشرحها .

وليس هو لجعفر بن حرب (المتوفى سنة ٢٣٦) . فهو من معتزلة بغداد ، والقاضى من معتزلة البصرة ولو أن كتاب القاضى شرح أو تعليق أو اقتباس من كتاب أبي جعفر لمرغنا ذلك من مجرى المناقشات في الكتب وليس هناك ما يدل على ذلك .

كما أنه لا يصح أن ينسب لتليذى أو لأحد من لأن النسخ الموجودة بين أيدينا تشير إلى أنها علقاه عن القاضى ، أى أنها نقيض منه فهو ليس من تأليفهما وإنما هو من تأليف قاضى القضاة ، أملاه على طريقة الكلاميين في ذلك الحين

وكتبه عدد من تلاميذه ، وإن كنا نأخذ أن التلميذين مانكديم والفراراذي هما من شيوخهما القاضي في موضوع الإمامة فيكساه من وجهة نظر الزيدية بعد أن بطلا رأي القاضي .

ونحن لانستبعد أن يكون جزء صغير منه قد بدى بإملاء ابن خلاد ، ثم أملى القاضي سلكه ، ولا يبعد أن يكون قد أعاد إملاء ما قدمه ابن خلاد فيكون الكتاب كله أخيراً من إملائه وتصنيفه .

وسبب إيرادنا لهذا الاحتمال أن الحاكم أبا السد ذكر في شرح العيون (٧٤ ب) أثناء ترجمته للخالدي ما يلي : « وقدم أبو علي بن خلاد البصرة وهو يملئ شرح الأصول وفيها الخالدي — وهو يميل إلى الإرجاء — فسل أن يقدم الكلام في الوعد ففعل ، وتوفى ولم يتم الشرح ، ثم أملى القاضي القضاء السكلة . وكذلك ذكر صاحب المية والأمل نقلاً عن قاضي القضاء أثناء ترجمة ابن خلاد ما يلي : « وكان على إتمام كتابة الشرح ، فاتفق له القيام في البصرة وكان هناك الخالدي وهو أصل في الإرجاء فقدم الكلام في الوعد » .

بصاف إلى ذلك أن الحاكم عد من كتب القاضي كتاباً باسم «سكلة الشرح» وأورده مع كثير سكلة المشايخ ، ولا يبعد أنه قد عد بذلك سكلة القاضي لشرح الأصول لابن خلاد الذي بدأه ولم يتمه . إلا أننا نجزم أن شرح الأصول على الصورة التي بين أيدينا هو للقاضي لأنه ذكره في الفتى مع كتبه وقال إنه أنه أثناء إملاء الفتى ما بين سنتي ٣٦٠ — ٣٨٠ هـ . (أنظر الفتى ٢٠ : ٢٥٤) .

وقد اعتمدنا على تعليق مانكديم لشرح الأصول ، في نسختين رئيسيتين هما :

١ — نسخة أحمد الثالث باستنبول وقد رمزنا إليها بالحرف ا ، وتتكون من ١٩٧ ورقة ، وتاريخ نسخها سنة ٧٥٦ هـ . وقد كتب عايتها كتاب شرح

الأصول المحمداً لقاضي القضاء عبد الجبار بن أحمد علق عن السيد الإمام قوام الدين مانكديم أحمد بن أحمد بن الحسين بن أبي هاشم الحسيني شديو رحمه الله (١١) ونسخها هو قاسم بن محمد بن أحمد بن علي ، وهي من مصورات معهد مخطوطات الجامعة العربية .

٢ — والنسخة الثانية هي نسخة صنها وهي من مصورات دار الكتب وتتكون من ١٥٣ ورقة بخط قديم وكتب عليه بعضهم «شرح الأصول المحمداً» لنفسى عبد الجبار بن أحمد الأسد أبداً لتوفى سنة ٤١٥ للمغزى ، مؤلف السيد مانكديم وهو أحمد بن أبي هاشم الحسيني الرازي المعروف بشديو لتوفى سنة ٤٢٥ هـ . وهي من مكتبة الإمام عبد الله بن حمزة (١٢) ، وقد رمزنا لها بالحرف ص . وقد اعتمدنا النسخة الأولى كأساس للتحقيق لأنها مصححة وكاملة ، وراجعنا

(١١) مانكديم هو أحد أئمة الزيدية وقد خرج في الري بعد وفاة الإمام الزيد باه أحد بن الحسين الطاروني لتوفى سنة ١١١ (ما ذكر الأبرار للرجف ورقة ٧٩ ط) وهل الجنداري ص ٣ : « الإمام المنصور باه ويعرف بمانكديم صناه وجه التمس الحسن وجهه » من ذرية عمر الأنوف لا من ذرية زيد بن الحسين كما زعمه خالطه ، وهو إمام التكتلين ورئيس المخلصين وعندهم . عنه في الأئمة المهدي (يقصد ابن الرضى صاحب المية) وأعله آخرون ، أخذ على الزيد باه وكان من أصحابه . وهو الذي على الزيد يوم مات . توفى بالري نيف وعشرون وأربعمائة .

(١٢) وهو أحد أئمة الزيدية ويقب بالإمام المنصور . ولد سنة ٥٦١ هـ بأمل من همدان ، وروى له في الجوف ومهنة ، ودخل صنها سنة ٦١٦ هـ ، وتوفى سنة ٦١٤ هـ ، وقد كان له الفضل الكبير في حفظ تراث المعتزلة . فقد أرسل دعائه خارج أمين مثل جعفر بن أحمد بن عبد السلام ٥٧٣ هـ الذي عاد من الرمن ومعه كتب كثيرة للمعتزلة . والعلامة محمد بن منصور الرازي الذي أرسله الإمام في بلاد الجبل والديلم وكانت أكثرها معتزلة وزيدية وعاد بجموعة من الكتب بخط أغلبها في حسن لغاردي بين باليمن وهي الآن بكتبة الجامع الكبير بصناء . آخر مظلة الأستاذ فؤاد سيد في مجلة معهد مخطوطات الجامعة العربية ١ : ١٩٦ ولا شك حياة الإمام المنصور أنظر : المحدثي المدي : ١٢٣ ، وطلعات الزيدية لعالم الدين وما ذكر الأبرار للرجف ٢٩٦ وكلها من مخطوطات دار الكتب .

عليها النسخة الثابتة ، مع قدمها لأنها ناقصة ، ويطلب على الطن أن النسخة التي اعتمدا عليها منقولة عن نسخة المين تم روجعت وصححت قد ذكر في آخرها « وكان تمامه بالشهد المقدس المنصوري على ساكنه السلام . . » وهذا الشهد في ظفار ذي بين التي شهدت إمامة المنصور ، والمنصوري نسبة إلى الإمام المنصور كما رجحنا ، ثم عثرنا على ما يؤكد هذا في « التذكرة في علم الكلام » لابن متويه ، وهو مخطوط دار الكتب ، إذ يشير أيضاً إلى الشهد المقدس بظفار .

وقد حاولنا أن نثبت النص على الصورة التي نعتقد أنها الصواب وذلك بتقارنة النسختين ، وإذا رأينا قراءة مخالفة لما في النصين أثبتنا النص وأشرنا إلى ما ظنه في الماش . وقد عمدنا إلى تقطيع الباء عماها همزة مثل عابة - عابئة وهكذا . . لسهولة اللفظ واعتياده .

وقد جرت المادة أن نوضح بين أقواس الجمل الناقصة أو الزائدة على هذا النحو (.) إلا أننا تسهلاً للنص رأينا أن نشير إلى الزيادة أو النقص بوضعه بين رقين متشابهين على النحو التالي (١) (١) وذلك حرصاً على استمرار الكلام وعدم انقطاعه .

فصول الكتاب وأبوابه :

بدأ شرح الأصول بمقدمة عن النظرو وجوبه على المكلف ، وذلك لأن معرفة الله ليست من المعارف الضرورية ولا تكون إلا بالاستدلال ومن هنا كان النظر في الطرق المؤدية إلى معرفة الله واجباً ، ويبدأ هذا الطريق بمعرفة الأجسام والأعراض لأنه سيؤدي بنا إلى أنها حادثة ، وما دامت كذلك فهي تحتاج إلى محدث هو خالق الكائنات كلها وهو الله .

والطريقة التي يعتمد عليها القاضي لمعرفة حدوث الأجسام هي الدعاوى الأربع التي بدأها أبو الهدى وبأنه فيها رجال الاعتزال وعلماء الكلام عموماً ، ونناخص فيما يلي : ١ - إن في الأجسام معاني لا ينفك عنها كالاتحاد والافتراق والحركة

والسكون . ٢ - هذه المعاني محدثة . ٣ - الجسم لا ينفك عنها ولا يتقدمها . ٤ - ولذلك وجب حدوث الجسم أيضاً .

والحدث لهذه الأجسام ليس هو العقل الأول أو الفاعل ، أو النفس ، أو الطبيعة ، أو الصدقة ، بل هو الله .

ثم ينتقل البحث إلى ما يجب على المكلف معرفته من أصول الدين ، وذلك لأن معرفة الأصول عند القاضي إما إجمالية أو تفصيلية ، وكثير من المسائل يكفي فيها النظرة الإجمالية ، وخاصة بالنسبة لعامة المكلفين . وهكذا يميز القاضي في بحوث العقائد بين نوعين من الدس : العامة وهؤلاء لا يكلفون إلا بالمعرفة الإجمالية من الأصول ، والعامة وهؤلاء ، وخدم الدين يقع لهم البحث التفصيلي فيها فالمعرفة الإجمالية إذن كافية لترتيب التكليف على المكلفين ، أو بعبارة أخرى إن المكلف لا يجب عليه أكثر من المعرفة الإجمالية .

ثم يعرض للأصول الخمسة عرضاً سريعاً يتناسب مع هذه الفكرة مبيناً ما يجب على المكلف معرفته من كل أصل من الأصول الخمسة : التوحيد ، والعدل ، والوعد والوعيد ، والتميز بين المؤمنين ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . ويعود بعد ذلك إلى تفصيل ما أوجبه من أصول ويحكم الكتاب بفصل

في التوبة تيمناً وتبركاً وتفاضلاً بالخير والقبول . ويجب أن ننبه إلى ما سبق أن أشرنا إليه من أن ما نكديم الذي علق على هذا للكتاب القاضي كتب بحث الإمامة من وجهة نظر الزيدية لأنه أحد أمتهم . وإن كان قد أورد وجهة نظر القاضي كلها .

وتمتاز عبارة هذا الكتاب بالوضوح والسهولة ، على عكس عبارة الفتى ، ولعل ذلك لأنه أملاه بعد بدنه في المنفى ، وكان باقيه في دروس يصرها العامة والخاصة ، فأراد أن يسطر قواعد الاعتزال ويسر ساولها وشرها . وبدو قيمة هذا الشرح في أنه يحيط بأغلب المسائل الاعقادية التي كانت

مدار البحث بين الكلاميين على اختلاف مشاربهم من معتزلة وأشعرية وكرامية ومجبرة إلى غيرهم . . . وهو يصف خصومه حيناً معرض آراءهم بكل دقة ووضوح ثم يبدأ بالرد عليهم بهدوء وأدب وقد أخذ كلمة مائة في مناقشته لأفكار الغير .

والقارى لهذا الكتاب يستطيع أن يأخذ فكرة شاملة عن تطور بحوث الكلام وأصول الدين عند المسلمين حتى بداية القرن الخامس الهجرى ، لأن القاضى عبد الجبار بسبب اطلاعه على شتى المذاهب ، ونضج حياته المديدة الثابتة بالمناقشات والمحاورات كان أقدر الناس على أن يقدم لنا هذه الصورة الكاملة .

ولا شك أن القاضى كان أحد الأفذاذ الذين وقفوا في وجه المحاولات القوية التى كانت تبذل لتميع الثقافة الإسلامية وإخفاء شخصيتها بالتأثيرات الأجنبية . ولئن كان فلاسفة الإسلام كابن سينا وابن رشد وابن طفيل وغيرهم قد أرخوا العنان لأنفسهم وتحنوا في كثير من الأمور عن التفكير المستقل والشخصية المتميزة أمام العرواليونانى العاسف ، فإن علم الكلام بقى صامداً أمام هذا التيار ، وإذا كان قد استعاد من الثقافات الأجنبية فيما كانت هذه الاستعادة بمقدار إذ لم يتخل عن قواعده وأصوله لقد ظل القاضى طول حياته كالمطود الراسخ يكافح مع السكاكين من علماء الكلام فى منع طغيان هذه التيارات الدخيلة ، وذلك لما كان يحمله من ثقافة إسلامية وعربية ضخمة ، ولما كان يحرص عليه من الاحتكام دوماً إلى الفهم الإسلامى لحداث القضايا الفكرية .

لذا فإننا نراه يرفض بشدة أن تكون الفلسفة اليونانية موجهة للفكر الإسلامى ، أو أن تصبح قواعد منطق أرسطو هى الحاكمة لهذا الفكر . لكن هذا السد المنيع لم يابث أن أنهار بعد ذلك وأصبح

منطلق أرسطو أمراً يرفع فوق الشك . واحتاطت الفلسفة بعلم الكلام حتى لم يعد بالإمكان أن تميز عند المتأخرين من علماء الكلام كالإبى والجرجاني مثلاً بين الفلسفة والنوحيد .

ونحن قدم هذا الكتاب للقراء وكلنا ثقة فى أنه سيخدم الفكر والثقافة الإسلامية العربية المعاصرة خدمة جليلة . . . إذ يكون بين أيدي القراء ولأول مرة بعد قرون طويلة كتاب مطبوع يعرض فكر الاعتزال بصورة متكاملة يلهم عالم فاضل من كبار رحالهم ، فقد عرفنا المعتزلة حتى الآن عن طريق خصومهم فى رأى والأشاعرة بوجه خاص . ونحن لا نزعج أن خصومهم كانوا متجنين عليهم حين نقلوا آراءهم فقد كان منهم المنصفون ، وعلى رأسهم أبو الحسن الأشعري ، فى مقالات الإسلاميين ، ولكننا نظن أن الاخلاص للحقيقة ، وإعطاء صورة دقيقة عن أى مذهب يجب أن يتلى أولاً عند أصحاب هذا المذهب نفسه ، ولا نظن أن كتاب الاعتزال لأبى الحسين الخياط الذى نشره الأستاذ بيرج (سنة ١٣٤٤هـ - ١٩٢٥م) يستطيع أن يسد هذا الفرض لأنه لا يقدم الاعتزال كنظرية متكاملة بقدر ما يعرض من الردود على المسائل التى أثارها ابن الراوندى المعتزلى الذى ارتد إلى الملاحدة والرافضة ، والذي ألف ضدهم كتاباً سماه « فضيحة المعتزلة » (١) معارضاً كتاب الجاحظ « فضيلة المعتزلة » .

وأما كتاب المنفى الذى تقوم بطبعه « مؤسسة التأليف والترجمة والنشر » وزارة الثقافة فى الجمهورية العربية المتحدة فإنه لا يبق بالفرض أيضاً لأن الموجود منه لا يتجاوز نصف الأصل إلا قليلاً ، ولأن عبارته لا تسلس لهاها للكثيرين ، بالإضافة إلى أن ضخامة حجمه لن تسمح لنير القلة من المختصين بالرجوع إليه .

(١) طبع فى بيروت طبعة ثانية مع ترجمة فرنسية لأبيير نادر . .

وأما ما يقال من كراهة تعصب الحديث في التوحيد والمدل وغيرها من الأمور المتعاقبة بأصول الدين فإن ذلك أمر انتهى منه المتقدمون من رجال الفكر الإسلامي بمد أن أشجعوه بحثاً ، وقد حاص أكثرهم إلى تحوير الخوض فيه واستحسانه بل وإيجابه وتقديمه على غيره من الدراسات في بعض الأحيان (١) . ولئن كان من أهم أسباب نشأة علم الكلام ، الدافع عن العقيدة الإسلامية بمد أن فتح الله على المسلمين الدنيا فاختلطوا بالشعوب من كل لون وجنس وعقيدة ، اطمعوا على أديان وبحل لم يعرفوها في عرثهم عن العالم ، فإن هذه الأسباب ما تزال قائمة لأسباب عيش في عالم تقال فيه الكلمة هنا فتسمع في كل مكان ، والنوافذ فيه مفتحة على جميع الثقافات ، ولن يفيدنا أن نعلق بـ « هذه هنا أو هناك » ، وإنما يجب أن تكون لنا شخصياً الفكرية المستقلة الواضحة ولن بضرنا بعد ذلك أن نتلقى الأفكار من أي نوع كان .

وإذا كان الكتاب الذي بين أيدينا كتاباً في الاعتزال ، وللمعتزلة صورة غير ناصعة في أذهان الكثيرين ، فإن وجود مثل هذه الصورة لا يكفي لإصدار حكم بدفن ثروة فكرية هائلة هي من تراثنا ومكونات شخصيتنا شتاً أم آيينا ، ولا يكفي ذلك أيضاً لأن نمط حق طائفة شبيطة وإمعية من مفكري الإسلام وقتت بثبات وقوة أمام تيارات محنعة كالتنوية التي هبت رياحها من فارس التي كان المدون يعيشون فيها ، وعقيدة النشيث وكانت ناسك المسلمين ، وأنصار الدهرية ، وأهل الطبايع ، وفرق الرافضة ، واليهود وغيرهم من أرباب الملل والنحل .

(١) لن أعرض لتفصيل هذه الأقوال في هذه الدراسة الباجلة ، ويمكن لتقريرها أن تذكر أن أكثر رجال الفكر الإسلامي تناولوا هذه المواضيع بالدراسة مستعينين بالخوض فيها وعلى رأسهم الأعلام الكبار الأئمة : الأشعري والقرطبي ، والهرالي ، والرازي ، والندوي .

والممتع لحياة كبار رجال الاعتزال بمد أن أحداً لا يجاريهم في هذا الميدان لأنهم كانوا يعتبرون العمل فيه واجبهم الأساسي ، وهكذا قصد دافعوا عن التوحيد أشد دافع ورفضوا أن يحول القول بوحداية الله إلى نوع من التحميم يعود بالمسلمين إلى وثنية جديدة . ودافعوا عن المدل الإلهي ، وأبوا أن ينصروا الباطل قبرى الله بالحيف والغلم — تعالى عن ذلك — وأكدوا النبوة ومعجزاتها في أذهان الناس خشية أن تضعف تحت ضربات البراهمة وغيرهم . . وكان للقاضي عبد الجبار جهاد أفضل في كتابه « تثبيت دلائل النبوة » الذي أعدده للطبع وسيكون قريباً بين أيدي القراء إن شاء الله .

وإذا كانت بعض الانحرافات قد حصلت فمن أحد بدعي أن البشر معصومين من الخطأ ، وخاصة أن المعتزلة والقاضي على رأسهم قد ردوا على كثير من الانحرافات وصوموا كثيراً من الآراء ، على أن مثل هذه الانحرافات لم يكن فاصراً على رجال الاعتزال وحدهم فقد وجد عند غيرهم انحرافات أكبر .

يضاف إلى ذلك أن الموضوعات التي تتناولها كتب العقائد والاعتزالية منها على وجه الخصوص متجددة لا تبلى ، فالتفكير في ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله ، وفي الإنسان وموقفه من الخالق ومن نفسه ومن العالم . والتأمل في العقل وقيمه وصحة العلم والمعرفة ، والمطرق التكليف والجزاء والعقاب إلى غيرها من أمثال هذه الأمور ، أقول إن التفكير في ذلك كله باق مستمر ومتجدد ما دام هنالك إنسان على وجه الأرض ، فالمسائل التي تثيرها هذه المواضيع لا يجب السكوت عنها ، وإنما ينبغي الرد عليها ، وليس معنى ذلك أن تكون مدونة لكل إنسان لأنها بطبيعتها تخص مرحلة عقلية متقدمة من حياة الأفراد والجماعات ، وإذا كنا نقدم للقراء كتاباً للقاضي عبد الجبار فلا نأخذ نعتبه من أعظم مفكري الإسلام الذين عرضوا لهذه المشاكل .

هذا وحده هو الذي دعانا إلى وضع هذا الكتاب بين أبدي القراء راجين
نواب الله ورضاه ، وخدمة التراث الإسلامي .

وأجد لزاماً عليّ أن أقدم جزيل شكرى إلى الأستاذ الدكتور أحمد فؤاد
الأهواني فقد كان تشجيعه أكرم الأكرام في شجده حتى تقدم بهذا العمل ،
كما لا يغوتنى أن أشكر الصدوقين الأستاذ فؤاد سيد « أمين مخطوطات دار
الكتب المصرية » والأستاذ رشاد عبد المطلب « أمين مخطوطات الجامعة
العربية » لما قدموا من مساعدة مشكورة في تيسير الاطلاع على مخطوطات
هذا الكتاب .

والله نسأل أن يثبتنا الحق ويهدينا إلى سواء السبيل .

الدمرة في ١٢ رجب سنة ١٤٨٤ هجرية
١٥ رجب سنة ١٩٦٥ م

عبد الكريم عثمان

كتاب شرح الأصول الخمسة

لفاضل القضاة
عبد الجبار بن أحمد المذاني
الأستاذ أبا دى
المتوفى سنة ٤١٥ هجرية

عنه عن السيد الإمام قوام الدين
ماتكريم أحمد بن الحسين بن أبي هاشم
الحسيني مشهور « مه ولد زبير بن الحسين »
رحمة الله عليه

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(١) والحمد لله وحده (١) . وصلى الله على محمد وآله ، (٢) اللهم أعن
وبسر ما كريم (٣) .

(٤) بدأ قاضي القضاة أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد رحمه الله في الترح
بسؤال الأصول الحقة فقال (٤) : إن (٥) سأل سائل فقال : ما أول (٥)
ما أوجب الله عليك ؟ قال (٦) : النظر التؤدى إلى معرفة الله تعالى لأنه
تعالى لا يُعترف بضروره ، ولا بانشاعده ، فيجب أن نعرفه بالتفكير والنظر .

أول الواحات:
النظر التؤدى إلى
معرفة الله تعالى

الواجب وحده
وحقيقته

نم نرى بذكر الواجب ، وحده ، وحقيقته ، لأنه أراد أن ينهى
الكلام إلى أن النظر (٧) في طريق معرفة الله تعالى أول الواحات . ولا يحسن
أن تكلم في وصف شيء أو حكمه ما لم نعلم ذلك الشيء .

مع الواجب
(ما لم يمتنع
المتصور عليه
استحقاقه
بمعنى الوجوه)

قال: الواجب هو ما إذا لم يفعله القادر عليه استحقاقه الذم على بعض الوجوه.
وقوله على معنى توجوه احتراز من الواحات الخيرة التي لها بدل يقوم مقامها
وبسببها، كالسكفارات الثلاث (٨)، فإنها أجمع وأجبة على الخير (٩) ثم إذا أتى

-
- | | |
|--|------------------------------------|
| (١) نفس من أ | (٢) حرقا بالياء وللم ناقصان من م . |
| (٣) نفس من م | (٤) مخوفة من م |
| (٥) نفس من م | (٦) فقال في م |
| (٧) يقول الإمام الطوسي في الإرشاد ص ٣ : أول ما يجب على العاقل البالغ اشتكاه من
البلوغ أو الحكم شرعاً ، التمسك للمعنى الصحيح الذى للمعنى بلوغ العالم . | (٨) دالة من م |
| (٩) في نسخة التبرزذى : من الشئ والإطعام والسكوة . | (١٠) الخبر في م . |

بواحدة منها وترك الباقي لا يستحق الذم مع أنه أخل بالواجب ، ولكن يستحق الذم عليه على بعض الوجوه ، وهو أن لا يأتي بواحدة منها ، فلو لا هذا الاحتراز لانقضى الحد ، ولا قض مع اعتباره .

فإن قيل : هلا اعتبرتم في حد الواجب استحقاق اللعق بفعله ؟

قلنا : إنما يعتبر في الحد ما به يتبين الحدود عن غيره ، والواجب (١) إنما يتبين عما ليس بواجب بما ذكرنا ، فيجب الاختصار عليه .

فإن قيل : إن لم تعتبر في حد الواجب استحقاق اللعق بفعله انقضى بهرب اللعاق ، لأن اللعاق إلى الحرب لو مكث ولم يهرب لاستحق الذم بتركه الحرب مع أن الحرب غير واجب عليه ، إذ الوجوب والتكليف لا يتصوران (٢) مع الإلجاء ، ولو اعتبرتم (٣) في الحد (٤) استحقاق اللعق بجمعه لم ينقض بذلك لأنه ، وإن استحق الذم بترك الحرب ، لم يستحق اللعق بجمعه .

قيل له : إن من مكث ولم يهرب لا يكون ملحقاً إلى الحرب ، لأنه لو كان ملحقاً إلى الحرب لوقع منه الحرب (٥) لأن اللعاق هو من بلغ داعيه حداً لا يقابل داع آخر ، ويقع منه ما أُلجئ إليه لا محالة . فإذا لم يكن ملحقاً لم يمتنع وجوب الحرب عليه دفعاً للضرر عن نفسه ، فذلك استحق الذم بترك الحرب وأنت (٥) أردت أن تصور الكلام (٥) في اللعاق فصورته في غيره .

فإن قيل : لم قلتم (٦) إن هذا هو حد الواجب ؟

قيل له : لأنه أوضح من قولنا واجب ، وبني عن فائدته ويحصر (٧) أمثاله ؛

كتب مصر عمل
اللعق في صورة
مريض الواجب

صعب اعتناء هذا
الشرع في الواجب

وهذا هو العرض بالتحديد .

وإن (١) شئت قلت في حد الواجب : هو ما لإخلال به مدخل في (٢) استحقاق اقدم ، أو لإخلال به تأثير في (٣) استحقاق اقدم ، وهذان الحدان كالأول في الصفة إلا أنها أوجز (٤) وأحصر ولهذا لا يرد عليهما من الأسئلة ما يرد على الأول : (٥) ولما كان الواجب ما به ترك قبيح (٦) بين حقيقة القبيح فقال :

القبيح هو ما إذا فعله القادر عليه استحق الذم على بعض الوجوه ، وقوله على بعض الوجوه احتراز من الصغيرة ؛ فإنها قبيحة ومع ذلك فإنه لا يستحق الذم عاينها بكل وجه ولكن يستحق الذم عاينها على بعض الوجوه ، وهو أن لا يكون لغاها من الثواب قدر ما يكون عقاب هذه الصغيرة مكرراً في حسه ، وكذلك فإنه احتراز من القبائح الواقعة من العبدان والمجانين والبهائم ، فإنها على قبحها لا يستحق الذم عاينها بكل وجه ، ولكن يستحق الذم عاينها على بعض الوجوه ، وهو أن تقع عن بطل قبحها ، أو يتمكن من العلم بذلك ، فلو لا هذا الاحتراز لانقضى الحد ، ولا قض مع اعتباره .

وذكر في الكتاب ، أن كل ترك منع الواجب من وجوده فهو قبيح . وهذا صحيح لأن أحدنا إذا كان عنده ودية فجاء صاحبها طالباً ليعاود فإنه يجب عليه الرد ، فلو لا أن هذا الرد لا يتم (١) إلا بالقيام واستحقاق على قتله ، كان هذا الاستثناء قبيحاً لأنه ترك منع الواجب من وجوده .

واعلم أن الواجبات على ضربين : موسعة فيه بخير ، ومعين مضيق ، فالواجب الخير هو ما إذا لم يفعله القادر عليه ، ولا ما (٢) يقوم مقامه استحقاق

(١) ناس من أ
(٢) يكون له من

(١) ناس من أ
(٢) ناس من أ
(٣) ناس من أ

(٢) يتصور في أ
(٣) ناس من أ
(٤) لم قلتم له من

(١) الواجب في أ
(٢) ناس من أ
(٣) ناس من أ
(٤) ناس من أ
(٥) ناس من أ

معلوم اللعق
ما لأصله العا
استحقاق له
من حسن أو
(١) احتراز من
الصغيرة وما
استحقاق له
الضمان والحد
وإنما (٢)

القول الذي وص
الواجب وجود
قبح

بما الواجب
أ - موسع
ب - معين

القدم ، والواجب المضيق هو ما إذا لم يفعله القادر عليه بعينه استحق الذم ، ولنا
نفي بهذا التمين أن غيره مما لا يخالفه في الصورة ^(١) لا يقوم مقامه بخلاف
الخير ، وإلا فليس في الواجبات علينا ما يتمين حتى لا يقوم غيره مقامه ،
وإن وجد فيها يجب على الله تعالى . ولكل واحد منهما مثال في العقل والشرع .

أما مثال الواجب الخير في العقل فهو : كقضاء الدين ؛ فإن من عليه الدين
بالخير ، إن شاء قضى من هذا الكيس ، وإن شاء قضى من كيس آخر إذا
كان النقد واحداً .

مثال الواجب
الخير ، في العقل

وأما مثاله في الشرع ، فهو : كالصلاة في الوقت فإن المكلف مخير إن شاء
صلى وإن شاء عزم ، وكالكفارات الثلاث فبتها أجمع واجبة على التخيير
إن شاء ^(٢) أطعم ، وإن شاء كسى ، وإن شاء أعتق .

مثال الواجب
الخير ، في الشرع

وأما مثال الواجب للمضيق في العقل فهو ، كرد الوديعة ، إذا جاء صاحبها
وطالبه بالرد فإنه يجب عليه ردها بعينها ، ولا يقوم غيرها مقامها من قيمة أو بدل ؛
وإن كان يدخله التخيير من وجه آخر ، فإنه مخير إن شاء ردها باليمين ، وإن شاء
ردها باليسار .

مثال الواجب
للمضيق ، في العقل

وأما مثاله في الشرع فهو ؛ كالصلاة في آخر الوقت ، فإنه يتمين عليه
الصلاة ويجب أداؤها ولا يقوم غيرها مقامها من عزم أو غيره ، وإن كان يدخله
التخيير ^(٣) من وجه آخر ؛ فإنه مخير إن شاء صلى في هذه البقعة وإن شاء صلى
في هذه البقعة ، بشرط استوائها في الطهارة .

مثال الواجب
للمضيق ، في الشرع

ثم ^(٤) قال رحمه الله تعالى : إذا ثبت هذا فاعلم أن معرفة الله سبحانه تعالى

معرفة الله من
الواجبات للمضيق

من الواجبات للمضيق التي لا يسع الإحلال ^(١) بها ، ولا يقوم غيرها مقامها من ظن
أو غيره لأنه مما يبيح تركها ؛ وقد قرر في العقل وجوب ^(٢) التحرز من القبيح .
فإذا كان لا يمكن التحرز من هذا القبيح إلا بالمعرفة ، وجب أن يقضى بوجوبها .

وهذه منه رحمه الله ^(٣) إشارة إلى ما يقوله شيخنا أبو علي ^(٤) ، من أن وجه
وجوب معرفة الله تعالى قبح تركها . إلا أن ذلك إنما يستقيم إن
لزم يمكن التغشكك عن القبيح إلا إلى المعرفة ، فحينئذ كان يجب أن يقضى
بوجوبها . فأما ومن الممكن أن ينفك المرء عن القبيح لا إلى المعرفة ، بأن
لا يفعله ، ولا بفعل ما يصادها من الجهل وغيره ، فإن ما ذكره لا يستقيم . وأشبهه
ما يقوله في الصلاة أنه لا يجوز أن يعمل وجه وجوبها قبح تركها من الزنا
وغيره ، لأن ذلك إنما كان يجب إن لم يمكن الإحتراز من الزنا إلا بالصلاة ،
فأما ومن الممكن التغشكك المكلف عن الأمرين جميعاً فإن ذلك غير واجب ،
كذلك هنا .

فإن قيل إذا كان عندكم أن الواجب لا يجب بالإنجاب موجب ، فامعنى
قوله : ما أول ما أوجب الله عليك قيل له : معناه ما عرفك الله وجوبه . فإذن ،
الصحيح في وجه وجوب المعرفة ما يقوله أبو هاشم من أنه ^(٥) ما لطف ^(٦) في أداء
الطاعات واجتناب المنهات العقلية على ما سيأتي شرحه من بعد إن شاء الله تعالى .

ولما ذكر رحمه الله في أول الكتاب ما ذكر ، بين حقيقة النظر .

(١) الإحلال في أ

(٢) مانعة من ص

(٣) هو محمد بن عبد الوهاب الحنفي من أكبر رجال الاعتزال ، وصاحب إتمام منبره
درس على أبي بطون السهام وغيره من متكلمي عصره ، وتوفي سنة ٥٣٠ هـ . والناسي يمتد
على كراهة وآراء ابنه أبي هاشم ولزم كان اعتناؤه على أبي هاشم أكبر .

(٤) مانعة من ص

(٥) أيها في ص

(٢) ثم إن شاء في أ

(١) مانعة من ص

(١) الضرورة في أ

(٢) التخيير في ص

الرد على الاعتقاد
على قولهم الواجب
لا يجب بالإنجاب
موجب

حقيقة النظر
وأدائه

النظر

والأصل فيه ، أن النظر لفظة مشتركة بين معان كثيرة :

قد يذكر ويراد به تليب الحديقة الصحيحة نحو المرقى التماساً لرؤية ، تقول العرب نظرت إلى الهلال فلم أراه .

الانتظار

وقد يذكر ويراد به الانتظار ، قال الله تعالى « فنظرة إلى ميسرة » أى انتظار ، وقال « فنظرة به يرجع المرسلون » أى منتظرة ، وقال النقيب المبدى أو المرقى (١) :

فإن بك صدر هذا اليوم ولى فإن غداً لناظره قريب
أى لمنتظره .

وقال النقبسى : فإن غداً لناظرين قريب . أى للمنتظرين .

المطاب والرحمة

وقد يذكر ويراد به المطاف والرحمة ، قال الله تعالى : « ولا يكلمهم الله ولا ينظر إليهم يوم القيامة » أى لا يرحمهم ولا يشيهم . وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم (من جر إزاره بطراً لا ينظر الله إليه يوم القيامة . أى لا يرحمه) .

المقالة

وقد يذكر ويراد به المقابلة ، تقول العرب دارى تنظر إلى دار فلان أى تقابلها ، وتقول إذا أخذت فى طريق كذا فنظر إليك الجبل أى قابلتك فخذ عن يمينك أو عن شمالك .

(٢) غفصة من ا

(١) القاب المبدى هو خالد بن محمد ثقة وسمى بالنقيب لبيت فله :

رعدى نخبة وكنى أخرى . وحين الوصول لمجون
أما الفزق فهو ابن أخت القاب ، وهو شامى بن نهار بن أسود وسمى الفزق بيت فله :
فإن كنت ما كرت لا تكن خير أكل . ولا ما موكى ولا أمزق
أما القابى فمسيبة إلى آل قنسى . والبيت لقزان بن أجدع . اطر طقات طول الشراء .
تحديق الاستاذ عمود شاكر ٢٢٩ و ٢٢٢ . واطر مجمع الأمثال للبيهاقى ص ٦٢

وقد يذكر ويراد به التفكير بالقاب ، قال الله تعالى : « أفلا ينظرون إلى الأبل كيف خلقت » ، أفلا يفكرون فى خاتمتها .

وإنما تتميز هذه الأنظار بعضها من بعض بما يقتضيه بها من القرائن ، ويضاف إليها من الشواهد .

على أن النظر إذا قيد بالعين لا يحتمل إلا تقيب الحديقة الصحيحة نحو المرقى التماساً لرؤيته ، كما أنه إذا قيد بالقاب لا يحتمل إلا التفكير .

ثم إن النظر بالقاب له أسماء ، من جماتها : التفكير ، والبحث ، والتأمل ، والتدبر ، والرؤية ، وغيرها .

وهو على قسمين : أحدهما ، النظر فى أمور الدنيا ، كالنظر فى العلاجات والتجارات ؛ والثانى النظر فى أمور الدين ، وذلك أيضاً على قسمين : أحدهما النظر فى الشبه لتحل ، والثانى ، النظر فى الأداة ليتوصل بها إلى المعرفة ، وهذا هو النظر المقصود بالقاب .

ولما رأى رحمه الله تنوع النظر إلى هذه (١) الأنواع ، قيد فى أول الكتاب ولم يطلق ، فقال :

أول ما أوجب الله تعالى عليك ، النظر فى طريق معرفة الله تعالى .

فإن قيل : وقد فسرتم النظر بالفكر فما الفكر ؟ قيل له : الفكر هو المعنى الذى يوجب كون المرء متفكراً والواحد من جملة هذه الصفة من فقه ويفصل بين أن يكون متفكراً أو بين أن لا يكون متفكراً وأحلى الأمور ما يحده الإنسان من فقه .

ثم إنه رحمه الله بين حقيقة المعرفة .

(١) بهذه ف ا

حقيقة المعرفة

معنى التفكير
المعنى الذى يوجب
كون المرء
متفكراً

كيف تدبر
أحوال النظر

أسماء النظر
بالقاب

أقسام النظر :
أمر الدين
وأمر الدنيا

والأصل في ذلك ، أن المعرفة والدراية والعلم نظائر ، ومعناها : ما يقتضى
سكون النفس ، وتلج الصدر ، وطأينة القلب .

هذا التعريف
أول ما التعريف
الذي أورده في
الصدر

وهذا أول ما أورده في الممد^(١) . أنه الاعتقاد الذي تسكن به النفس إلى
أن معتقده على ما اعتقده عليه . لأن العلم إنما يتبين^(٢) عما عداها بما ذكرناه^(٣) ،
فيجب الاقتصاد عليه ويحذف ما سواه .

وبعد ، فإن ما أورده في الممد فيه لفظ الاعتقاد ، والعلم لا يبين عما ليس يعلم
بكونه اعتقاداً ، فإن غير العلم يشارك فيه وهو اعتقاد التقليد والتبعية^(٤) ،
ولأن فيه لفظ المعتقد ، وفي العلوم ما لا معتقد له كالعلم بأن لا ثاني مع الله تعالى ،
وأن لا بقاء ، ولأن^(٥) العلم بالحد ينفي أن يكون علماً بالحدود ، لأنهما عبارتان
تعمان على معنى واحد ، والاستفاد بأحدهما^(٦) هو الاستفاد بالآخر^(٧) ، فيجب
فيمن علم أحدهما أن يعلم الآخر ، ومعلوم أن في الناس من علم علماً وإن لم يعلمه
اعتقاداً ، كأمي الهذيل وأصحابه .

العلم غير الاعتقاد

فإن قيل ما^(٨) المراد بسكون النفس ؟ قلنا : التفرقة التي يجدها الواحد منا

سكون النفس

(١) هو كتاب في أصول الفقه للمصنف عبد الجبار ذكره البعض باسم الهدى ومنهم من
حطون ، والصحيح ما أنفاه ، لم يتر عليه موجوداً في فهرس الكتب . ويوجد لأبي
الحسين البصري طبعة الفاضل كتاب بعنوان « المتمد » وأغلب من أنكر إليه من الأدباء
المحدثين يقولون هو شرح كتاب الممد للمصنف . ولكن وجدت أنه من تأليف أبي الحسين
أما شرح الممد الذي يشهر إليه أبو الحسين فهو مفقود .

(٢) بين في س

(٣) ذكرناه . ينك في س

(٤) الخت في ١ والتبعية من الخت والخط

(٥) لأن في ١

(٦) في أحدهما في ١

(٧) وما في س

(٨) في الآخر في ١

من نفسه إذا رجع إليها ، بين أن يعتقد كونه زيد في قدر مشاهدة ، وبين
أن يعتقد كونه فيها غير^(١) واحد من أفناء الناس ؛ فإنه يجد في إحدى الحالتين
شيئاً واحداً لا يندم في الحالة الأخرى ، تلك المزجة هي التي عبرنا عنها
بسكون النفس .

هنا قيل : السكون إنما يستعمل حقيقة في المعنى الذي يضاد الحركة ويسبقها ،
كيف يجوز تحديد العلم به^(٢) .

قلنا : أقصى ما في الباب أن يكون هذا تعديداً بالمجاز ، وذلك سائغ ، لأن
المرض بالحد دائماً^(٣) إنما هو الكشف والإبارة عن حال الحدود ، فحق حصل
هذا المرض بالمجاز صار كالحصول بالحقيقة ، وصار هذا كما نقوله في النظام ،
إنما يستعمل حقيقة من جوهرين ، ثم يحد به الكلام ، فيقال : الكلام
ما انتظم من حرفين فصاعداً ، أو مثله نظام من الحروف المحصورة ، لم^(٤)
استكشف به معنى الكلام ، وأنبأ عن قاعدته ، كذلك في مسائلنا .

وبعد فإن السكون إنما يكون^(٥) حقيقة فيما يضاد الحركة ويسبقها إذا كان
مطلقاً ، فأما إذا قيد بالنفس ، فإنه لا يحتل إلا ما ذكرناه . وكما إذا قيد
بالنفس ، فيقال سكن غضبه لم يحتل إلا زواله وارتفاعه ؛ فصار هذا كأنظر ،
إنه يحتل بإطلاقه ما لا يحتل إذا قيد بالمعين والقلب ، وكالإدراك^(٦) ، فإنه
يحتل مطاقاً ما لا يحتل مقيداً .

على أن المقصود من هذا كله أن خف على الفرض المقصود بهذه العبارة

سكون النفس
المعنى
سكون النفس

السكون
بمعنى
النفوس
بمعنى
النفوس

(١) خاصة من ١

(٢) ولا في ١

(٣) بالإدراك في ١

(٤) يجوز في س

(٥) خاصة من س

(٦) يستعمل في س

إذا وقعت عليه ، فلا مشاقة فيها إن شئت عبرت عنه بـ « يكون النفس » ، أو « بالصدر »^(١) ، أو « طائفة القلب » ، أو « شراح الصدر » .

معنى الضرورة
والشاهد

ثم إنه رحمه الله سأل عنه فقال : « إذا قلتم إن النظر في طريق معرفة الله تعالى أول الواجبات ، لأنه تعالى لا يعرف ضرورة ولا بالمشاهدة ، فما معنى الضرورة والمشاهدة ؟ »

الضرورة هنا
في أصل اللفظ
الإلزامي

وأجاب عنه : بأن الضرورة في أصل اللفظ هي الإلزام ، قال الله تعالى : « **لَا مَا اضْطَرَرْتُمْ إِلَيْهِ** »^(٢) أي ما ألجئتم إليه ، وفي^(٣) « العرف » ، إنما يستعمل فيما يحصل فينا لا من قبلنا ، بشرط أن يكون جنبه داخل تحت مقدورنا ، ولذلك^(٤) يقال حركة ضرورية لما دخل جنبها تحت مقدورنا ، ولم يقل كون ضروري لما لم يدخل جنبه تحت مقدورنا ، هذا إذا كان مطابقاً .

إذا قيلت
الضرورة قبل
المعلم الضروري

وإذا أضيف إليه العلم قبل علم ضروري ، فالمراد على ما ذكره في الكتاب : العلم الذي يحصل فينا لا من قبلنا ، ولا يمكننا فيه عن النفس بوجه من الوجوه . وهذا إن أوردته على طريق العديد ، ففيه تكرار مستغنى عنه ، لأن العلم الذي يحصل^(٥) فينا لا من قبلنا ، هو العلم الذي لا يمكن فيه عن النفس بوجه من الوجوه ، والعلم الذي لا يمكن فيه عن النفس بوجه من الوجوه ، هو الذي يحصل فينا لا من قبلنا . فيجب أن تقتصر على أحد الشقين ليكون الحد تجنباً عن التكرار واللفظ أو تحديد آخر .

اعتراض المس
واسأل المس
لتحديد العلم
الضروري

وقد حدد العلم الضروري بأنه :

العلم الذي لا يمكن العالم فيه عن نفسه بشك ولا شبهة . وإن انفرد .

(٢) الأحكام ١١٩

(٤) وهذا في م

(١) التزاد في م

(٢) و ، في م

(٥) حصل في م .

وهذا الحد قد صححه بعضهم ، واعتزله الباقون^(١) .

وعلى كل حال ، فقوله : « وإن انفرد » ، احتراز عن العلم المكتسب إذا غاربه العلم الضروري ، فإنه والحال هذه لا يمكن فيه عن النفس بشك ولا شبهة . وإن كان مكتسباً ، لأن هذه القضية إنما وجبت فيه تقارئة العلم الضروري ، فلو لا هذا الاحتراز لانتقض الحد ، ولا خض مع اعتباره .

قول الزيد
العلم الضروري

ومن لم يعتمد هذا الحد ، جعل الاعتراض عليه أن النبي إنما يتصور في الباقيات ، والعلوم عندكم مما لا يبقى ، فكيف صح ما ذكرتموه في الحد ؟ ويمكن أن يجاب عنه ، فيقال : « لسانا نفى بالنفي الذي ذكرناه إلا أن أحدنا لا يمكنه أن يخرج نفسه عن استمرار كونه عائلاً ، إلا بالنفي الذي^(٢) يتصور في الباقيات^(٣) » .

قول المسارعة
الحد

وربما يقال : قد ذكرتم في الحد الشك ، والشك ليس بمعنى عندكم . وجوابه : أن لفظة الشك لو حدثت جاز ولم يحمل بالحد ، وإذا ذكرت فلأن أكثر العلماء ذهبوا إلى أنه معنى .

وقد حدد العلم الضروري ، بأنه العلم الذي لا يمكن العالم به فيه عن النفس بوجه من الوجوه ، وهذا صحيح .

(١) اخذت المقولة وفهم في تحديد م العلم ، وإحصائه للم ضروري ومكتسب . وه . - منهم ومنهم : الخاطف المارف كلها ضرورية . - وبذلك لا بد من أن التقسيم من أن الطرف الضرورية عند القاضي لا تدخل تحت التكليف إنما تدخل تحت العلوم المكتسبة . والملاءمة لفظة بين الطرفين عند القاضي أن العلوم الضرورية يضطر فيها عن النفس بالتكليف والنية . احتر المحيط بالتكليف القاضي عبد الجبار وجميع لم يذكر ابن متوية ٣ : ١٠٠ | ١ : ٤٥ و ٣٠٤ | مخطوط دار الكتب المصرية .

(٢) لا يتصور إلا في الباقيات ، في م .

(م : - الأصول الحقة)

واتصل بهذا الكلام في أقسام العلوم الضرورية .

والأصل في ذلك ، أن العلم الضروري ينقسم إلى ما يحصل فينا مبتدأ ، وهو كالمعلم بأحوال أنفسنا من كوننا صريدين وكارهين ومشتبهين ونافرين وظانين ومعتقدين وما شاكل ذلك ، وإلى ما يحصل فينا عن طريق ، أو ما يجري مجرى الطريق .

فما يحصل فينا عن طريق ، فهو كالمعلم بالمذكرات فإن الإدراك طريق إليه . وما يحصل عما يجري مجرى الطريق ، فهو كالمعلم بالحال مع العلم بالذات ، فإن العلم بالذات أصل للعلم بالحال . ويجرى مجرى الطريق إلى العلم به ، والفرق بين ما يحصل فينا عن طريق وبين ما يحصل عما يجري مجرى الطريق ، أن ما يحصل عن طريق يجوز أن يبقى مع عدم الطريق إليه ، وليس كذلك العلم الحاصل عما يجري مجرى الطريق ، ولهذا يصح ^(١) من الله تعالى أن يخلق فينا ^(٢) العلم بالمذكرات من دون الإدراك ، ولم يصح أن يخلق فينا ^(٣) العلم بالحال من دون العلم بالذات ، لما كان أصلا فيه وجاريا مجرى الطريق إليه .

ثم الحاصل فينا مبتدأ ينقسم إلى : ما يمد في كمال العقل ^(٤) .

أقسام العلوم
الضرورية :
١ - ما يحصل
فينا مبتدأ
٢ - ما يحصل
فينا عن طريق
٣ - أو ما يجري
مجرى الطريق .

أقسام العلم
الضروري
الحاصل فينا
مبتدأ :
١ - ما يمد في
كمال النفس
٢ - ما لا يمد
في كمال العقل

(١) ما بين الطرفين ورد في من على النحو التالي : أن يخلق الله تعالى فينا .

(٢) تارة من أ

(٣) يقول القناسي في المحيط بالكسب ٢ : ٧٥٨ : ينقسم كمال العقل إلى ثلاثة أنواع :

١ - العلم بأصول الأدلة (المذكرات ، تلقى العلم بالذات ، أحوال أنفسنا) .

٢ - العلم بما يعرف به المطلوب بالأدلة .

٣ - ما لا يتم العلم إلا به مثل : الاختيار والمعادات ، واضح الذبح وحسن الحسن .

وإلى ما لا يمد في كمال العقل .

وأما لا يمد في كمال العقل ، فهو كالمعلم بأن زيدا هو الذي شاهدناه من قبل ، فإنه علم مبتدأ من جهة الله تعالى ، ثم لا يمد في كمال العقل ، ولذلك تختلف فيه أحوال العقلاء ، فبعضهم من إذا شاهدته أثبتته ، وبعضهم من إذا شاهدته لم يثبتته .

وأما المعروف في كمال العقل ، فإنه ينقسم : إلى ما يستند إلى ضرب من الخبر ^(١) ، وإلى ما لا يستند إلى ذلك . فالذي لا يستند إلى الخبر ^(٢) كالمعلم بأن الذات إما أن يكون موجودا ^(٣) أو معدوما ^(٤) ، والوجود إما قديم وإما محدث . والمستند إلى الخبر ^(٥) ، فهو كالمعلم بتعلق الفعل بفاعله ، وما يتعلق بذلك من أحكام الفعل من حسن وقبح وغيرهما .

وأما المشاهدة ، فهي الإدراك بهذه الحواس ، هذا في الأصل ، وفي الأغلب إنما تستعمل في الإدراك بحاسة البصر ، هذا إذا كان مطابقا ، فأما إذا أضيف إليه العلم قليل : علم المشاهدة ، فأنفراد به العلم المستند ^(٦) إلى الإدراك بهذه الحواس ، وفي الأغلب إنما يستعمل في العلم المستند إلى الإدراك بحاسة البصر فقط .

ثم إنه رحمه الله سأل نفسه فقال : إذا قلتم أن النظر في طريق معرفة الله تعالى واجب لأنه تعالى لا يعلم ضرورة ولا بالمشاهدة ، فمن حاكم أن تثبتوا ذلك لستم ما قلتم .

والأصل في ذلك أن الكلام في أن الله تعالى لا يجوز أن يعرف مشاهدة ، فوضعه باب نفي الرؤية ، والذي يختص هذا الوضع الكلام في أنه لا يجوز أن يعرف ضرورة .

(١) الخبر في من
(٢) معلومة في أ
(٣) المستند في من

(٤) الخبر في من
(٥) موجودة في أ
(٦) الخبر في من

من العلوم
إدراك كالمعلم
مبتدأ
وإدراك

الأدلة على أن
صالح لا يعرف
ضرورة
ولا بالمشاهدة

والمشاهدة ممكنة
باب من الرؤية

وما يدل على أن العلم بالله تعالى ^(١) لا يجوز أن يكون ضرورياً ، هو أنه لو كان ضرورياً لوجب في العادم له أن يكون معنوراً ، لأن ذلك عند الخصم موقوف على الله تعالى حتى إذا اختار ^(٢) الله تعالى ^(٣) كان وإلا فلا . وهذا يوجب في الكفار كلهم أن يكونوا مبنورين في تركهم معرفة الله تعالى وغير ذلك من المعارف . وهذا الوجه معتمد عليه ؛ والخصم عند هذا الكلام إما أن يرتكب كون الكفار كلهم مبنورين في تركهم للمعارف فيكثر بذلك . أو يقول إنهم إنما لم يبنوروا لأنهم جعلوا ما عرفوه ، وهذا الاعتقاد وإن نحاص به من الكفر إلا أنه أظهر فساداً من الأول لأن الجحود إنما يجوز على المدد اليسير . فأما على المدد الكبير والحجم الصغير فلا .

تتمة الأدلة على أنه تعالى لا يعرف ضرورة

وقد استدلل على أنه تعالى لا يعرف ضرورة بوجوه منها :

إنه تعالى لو كان العلم به ضرورياً لوجب أن لا يختلف العقلاء فيه كما في سائر الضروريات من سواد الليل وبياض النهار ، ومعلوم أنهم مختلفون فيه ، فنهى من أثبتة ومنهم من ناه .

ومنها أنه لو كان كذلك لوجب أن لا يمكن نفيه عن النفس ^(٢) بشك أو شبهة ^(٣) . والمعلوم خلافه ، ولهذا فإنك تجد كثيراً ممن برز في الإسلام واشتهر به . قد ارتد وكفر ونفى عن نفسه العلم بالله تعالى ، كابن الراوندى ^(٤) وأبي عيسى الوراق ^(٥) .

(١) نافعة من ص

(٢) نافعة من ص

(٣) هو أبو الحسين أحمد بن يحيى ، ذكره القاسم في الطلعة الثامنة وقال إنه تاب آخر عمره ، وعلمه الحاكم أبو أحمد (وليس الحاكم البياضوري كما يقول طرحة في كتابه) والأمل) وأبي الرضى . كان متزلياً ثم خرج عليهم وأبى كتاباً سماه فضيحة المنزلة رداً على كتاب الجاحظ فضيحة المنزلة . ورد عليه أبو الحسين الحياط بكتاب الانتصار .

(٤) هو أبو عيسى محمد بن حارون الوراق التوفى سنة ٢٤٧ هـ .

إلا أن هذا مما لا يمكن الاعتماد عليه ، لأن لقائل أن يقول : ما أنكرتم أن هذه المعارف مع أن الكل ضرورية ، تنقسم إلى : ما يمكنكم نفيه عن النفس لأن ما يفعله الله تعالى منه أقل مما في مقدوركم من أصدادها ، وإلى ما لا يمكنكم دفعه عن النفس لأن ما يفعله الله تعالى منها أكثر مما في مقدوركم من أصدادها .

وصار الحال فيه كالحال في الحركات الضرورية ، فسكا أنها تنقسم : إلى ما يمكنكم دفعه لأن ما يفعله الله تعالى منها أقل مما في مقدوركم من أصدادها ، وإلى ما لا يمكنكم دفعه لأن ما يفعله الله تعالى منها أكثر مما في مقدوركم من أصدادها ، كذلك في مسائلنا .

ومنها أنه لو كان العلم بالله تعالى ضرورياً لوجب أن يشترك العقلاء فيه ، ومعلوم خلافه . إلا أن لقائل أن يقول : لا تجب هذه القضية في سائر الضروريات وإنما تجب في بداية العقول ، ولهذا فإن العلم بالصنائع والحرف ضرورى ، ثم لم يشترك العقلاء فيه . وقد استدلل رحمه الله على أنه تعالى ^(١) لا يعرف ^(٢) ضرورة ، بأن قال في الكتاب : لو كان العلم بالله تعالى ضرورياً لوجب أن يكون صفة للأموال المشاهدة ^(٣) ، كما في العلم بأن الحلفاء تحترق بالنار ، وأن الزجاج ينكسر بالحديد ، وكأنهم بأن العالم قبيح والعدل حسن ، ومعلوم خلافه .

إلا أن هذا مما لا يمكن الاعتماد عليه ، لأن لقائل أن يقول : أليس الله تعالى يعلم ضرورة في دار الآخرة ، ويعرفه المحتضر وإن لم يكن صفة للأموال المشاهدة ، فخلا جاز ذلك في دار الدنيا ؟

واتصل بهذا ، الكلام على أصحاب المعارف ^(٢) ، وأبي القاسم ^(١) البلخي

(١) لا يجوز أن يعرف ، في ص . (٢) المشاهدات في ص .

(٣) يقصد الذين يقولون أن المعارف كلها ضرورية وهل رأس هؤلاء الجاحظ . ومطهر قولهم : أن المعارف كلها ضرورية طاع وليس غي . من ذلك من أصل العاد وليس بمد سوى الإرادة . آخر الملل والحل ١ : ٧٥ .

(٤) عندهم من : وهو أبو القاسم عبيدة بن أحمد عمود البلخي الكشي التوفى سنة ٥١٣٩ هـ ، ذكره صاحب النية والأمل في الطلعة الثامنة وقال هو من صفة بغداد .

ما يتصل به
أدليل من الكتاب
على أصح
المعارف في العالم

أما أصحاب المعارف فقد تعاقوا في ذلك بشبه :

منها ، أنه لو لم يكن العلم بالله تعالى ضرورياً ، وكان من فعلنا ، لكان يصح من الواحد منا أن يختار الجهل بدلا من العلم في الحالة الثانية من النظر ، لأن من حق القادر على الشيء أن يكون قادراً على جنس صده إذا كان له ضد ، والمعلوم أنه لا يمكن ذلك - فليس إلا أن المعرفة ليست من فعلنا وإذا لم تكن من فعلنا كانت ضرورة على ما قوله .

والأصل في الجواب عن ذلك ، أن الواحد منا إنما ^(١) يمكنه إيقاع الجهل واختياره بدلا من العلم في الحالة الثانية من النظر ، لأن العلم يحصل بسبب موجب ، والجهل يحصل باختياره ، وما يحصل بسبب ^(٢) موجب ، بالوجوب أولى مما يحصل باختيار المعادين ، وهذا ^(٣) لا شبهة فيه فهذا هو الوجه في ذلك لا ما ظنوه ^(٤) .

ومنها ، ^(٥) أنهم قالوا : إن المكلف إذا لم يعرف في نظره أنه نظر صحيح يؤدي ^(٦) إلى العلم ، فإنه يجب أن لا يدخل تحت تكليفه ، ولا يجوز له ^(٧) الإقدام عليه ، لأن الإقدام عليه كالإقدام على الجهل المطلق .

والأصل في الجواب عن ذلك ، أنه ^(٨) لا يجب على المكلف أن يعلم في نظره أنه مولد للعلم ومؤد إليه ، كما أنه لا يجب أن يعلم فيما يتصرف فيه من أحوال معاشه أنه يؤدي إلى المطلوب ، بل يكفي أن يعلم على الجملة في نظره أنه حسن أو واجب . وقد تقرر عندهم ، أنه لو كان يؤدي إلى الجهل لكان .

لا يحسن ولا يجب ، فبلى هذا الوجه يجوز أن يدخل تحت تكليفه ولا يجب أن يعرف التفصيل الذي قالوه .

ومنها ، أنهم قالوا : إن المكلف لو كان مكلفاً بالمعرفة لكان يجب أن يعلم صفتها ، لأن المكلف لا بد ^(١) أن يكون عالماً بصفة ما كلفه ، والمعلوم أنه حال النظر لا يمكنه أن يعلم صفة المعرفة ، ولو وقعت المعرفة عند نظره لكان لا تقع إلا حدساً وادعاً ، فلا يحسن تكليفه بها ، لأن التكليف بما لا يعلم كالتكليف بما لا يطاق في باب القبح .

والجواب عن ذلك ، أن المعرفة إذا اخفت بسبب أو طريق ، وعلم المكلف ذلك السبب وميزه عن غيره صار كالو علم نفس المعرفة ، إذ التقصود أن يمكن الاتيان بها ، وذلك ممكن إذا عرف سبب المعرفة كما يمكن إذا عرفها نفسها . وإذا كان كذلك فقد خرج العلم من باب الحدس والاشراق . فهذا هو الكلام على أصحاب المعارف على حسب ما يحتمله هذا الجمل .

وأما الكلام على أبي القاسم الباغي ، فالأصل فيه هو أن يعلم أنه يفي مذهبه على أصل له وهو ، أن ما يعرف استدلالاً ، لا يجوز أن يعرف إلا استدلالاً كما أن ما يعرف ضرورة لا يجوز أن يعرف إلا ضرورة .

ونحن قبل أن نستدل ^(٢) بإفساد هذه الطريقة فسد مذهب ابتداء ، فنقول : إن خلافه لا يتخلو إما أن يكون خلافاً في الصفة ، أو في الوجوب .

فإن كان خلافاً في الصفة ، فالكلام عليه هو أن نقول : قد ثبت أن العلم

- | | |
|-------------------|----------------|
| (١) لا في م | (٢) ليس في ا |
| (٣) إما في م | (٤) فتوافق م |
| (٥) ومنها هو في م | (٦) مؤد في ا |
| (٧) فاعلم من م | (٨) هو اه في ا |

(١) لا بد من م

(٢) تستدل في م

الكلام على
القاسم الباغي
يدخل ضرورة

من أجناس القدورات فلا يخلو إما أن يدخل جنسه تحت مقدورنا أولاً ، فإن لم يدخل جنسه تحت مقدورنا فيجب أن يكون القديم تعالى قادراً عليه وإلا خرج عن كونه مقدوراً أصلاً ، فإن دخل جنسه تحت مقدورنا ، فالقديم تعالى أن يكون قادراً عليه أولى ، لأن قدرته على الأجسام إن لم ترد على قدرتنا لا تنقص عنها . وبعد فإن الذي يحصر القدرات في الجنس والمدد إنما هو القدرة ، والقديم تعالى قادر لذاته ، فإذا كان العلم بالله تعالى (١) من القدورات وجب أن يكون قادراً عليه ، وإذا ثبت قدرته عليه صح أن يوجد فينا وإذا أوجده فينا كان ضرورياً .

وإن كان خلافه في الوجوب فالكلام عليه هو أن قول : إن أهل الآخرة لا يخلو سالم من أمرين : إما أن يكونوا من أهل الجنة ، أو من أهل النار . فإن كانوا من أهل الجنة فلا يخلو ، إما أن يعرفوا الله تعالى ، أو لا يعرفوه . فإن لم يعرفوه لم يعرفوا استحقاق الثواب من جهته ، وجوزوا انقطاع ما هم فيه من النعيم ، وبذلك يؤدي إلى التنفيس المنفي عنهم ، وإن عرفوا الله تعالى فلا يخلو ، إما أن يكونوا عرفوه اضطراراً أو استدلالاً ، لا يجوز أن يعرفوه استدلالاً ، لأن الغار والاستدلال يتضمن الشقة ويؤدي إلى التنفيس والتكدير (٢) وما منفيان عنهم ، فلم يبق إلا أن يعرفوه ضرورة على ما نقوله .

ومضى قالوا : إنهم يعرفونه بتذكر النظر والاستدلال فلا يتضمن الشقة ولا يؤدي إلى التنفيس ، قلنا : لا بد من أن تكون هذه المعرفة (٣) واقعة منهم

(٢) نافعة من م

(١) نافعة من ا
(٢) المعارف في م

باختيارهم ، ولو كان كذلك لوجب أن يختار أحدهم من المعلوم ما يبلغ ثوابه ثواب بعض الأنبياء . والمعلوم خلافه .

فإن قيل : فلا جاز أن يكونوا مجتنبين إلى هذه المعارف ، فلا يستحقون (١) بذلك مدحاً ولا ثواباً ؟ قلنا : إن هذا سؤال لا يصح من الخصم ، لأن مذهبهم أنهم مكلفون في دار الآخرة ، والإلجاء متفاد لتكليف . وهذه القسمة بينهما تعود في أهل النار ، لأنت تقول : إن سالم لا يخلو من أحد أمرين : إما أن يعرفوا الله تعالى أولاً فإن لم يعرفوه جوزوا انقطاع ما هم فيه من العقاب وذلك يؤدي إلى الروح والراحة المنفيين عنهم ، فإن عرفوه فلا يخلو ، إما أن يعرفوه اضطراراً ، أو استدلالاً ، لا جاز أن يعرفوه استدلالاً ، لأننا إذا جعلنا العلم بالله موقوفاً على اختيارهم للنظر والاستدلال جاز أن لا ينظروا أو لا يتفكروا ، فلا يعمل لهم العلم بالله تعالى فجوزوا انقطاع عقابهم ، وذلك يؤدي إلى الروح والراحة ، وذلك لا يجوز عليهم .

وبعد ، فكان يجب في الناظر ومن حقه أن يكون مجوزاً (٢) أن يجوز في حالة النظر وقبل العلم انقطاع عقابهم ، وذلك يقتضي أن لا يخلص عقابهم من كل روح وراحة ، وذلك لا يجوز .

ومضى قالوا : إنهم يعرفونه بتذكر النظر والاستدلال ، قلنا : لم يسبق منهم طار فبتذكروه ، لأن المعلوم من حال كثير من أهل النار أنهم ما نظروا ولا استدلوا فكيف تصور منهم تذكر .

وبعد قلنا إذا جعلنا ذلك موقوفاً على اختيارهم ، جاز أن يختار أحدهم من المعلوم ما يبلغ ثوابه قدر ما يكفر عقاب مصابه ، فيستحق الخروج من النار ، وهذا محال .

(١) يستحقون في م

(٢) في الكافي : مجازاً ، وقد شطب عبارة التاج .

وبعد ، فلو كانوا مكلفين بالنظر والاستدلال وبتحصيل المعرفة ، لكان لا بد من أن يكون لهم طريق إلى الانتفاع بالتكليف ولن يكون هكذا إلا وقبل توبتهم إذا تابوا ، فكان يجب وقد علموا أنهم يتفحصون بالتوبة من النار أن لا يعدلوا عنها^(١) ساعة واحدة ، وأن يتوبوا ويتخلصوا من النار ، وهذا محال . فهذه جملة دالة على مثال ما يقوله أبو القاسم البلخي ابتداء .

فأما ما أورده من الشبهة من أن ما يعلم ضرورة لا يجوز إلا أن يعلم ضرورة ، فكذلك ما يعرف استدلالاً لا يجوز أن يعرف إلا استدلالاً فغير مستقيم ، لأنه جمع بين أمرين من غير علة تجميعهما ، فلا يقبل . على أن فيما نعلم اضطراراً ما يجوز أن يعلم استدلالاً ، ألا ترى أن العلم يكون زبداً في الدار ، كما يحصل مشاهدة يحصل بخبر مني ، صادق ففسد ما علمه . فأما إذا علم ضرورة ، إنما يجوز أن يعلم استدلالاً ، لأنه معلوم ضرورة ، بل لأنه معلوم قط . ولهذا فإنه لو علم استدلالاً مرة لا يمكنه^(٢) أن يعلم استدلالاً مرة ثانية ، لوجه معقول وهو ، أن العلم والاستدلال قط لا يجمع القطع والبنات ، لاحتياجه إلى التجويز والتفصيل . على أن العلم بالشهادات ، وغيره من الأمور التي فاس عليها ، من كمال العقل والنظر والاستدلال لا يتأتى إلا من هو كامل العقل ، فهذا لم يجوز في هذه الأمور أن تعلم استدلالاً ، وهذا غير ثابت في العلوم المكتسبة ، فشارك أحدهما الآخر .

ثم إنه رحمه الله سأل نفسه فقال : كيف يصح قولكم أنه تعالى إذا لم يعرف ضرورة ولا بالمشاهدة ، وجب أن نعرفه بالنظر والاستدلال ، وفي الناس

عنه الرد على
أهـ برافـ أبي القاسم
البلخي

الرد على من يقول
لأن الله قد يعرف
عباداً

من قال إنه يعرف تقليداً^(١) . وأجاب : بأن التقليد هو قبول قول الغير من غير أن يطالبه بحجة وبينة حتى يحمله كاتقلادة في عنقه ، وما هذا حاله لا يجوز أن يكون طريقاً للعلم ولهذا لم نذكره في الطرق المذكورة .

والذي يدل على ذلك هو أن التقليد لا يخلو إما أن يقلد أرباب المذاهب جملة ، أو لا يقلد واحداً منهم إذ لا معنى لتقليد بعضهم دون بعض لتقد للزبة والاختصاص ، لا يجوز أن يقلد أرباب المذاهب جملة لأنه يؤدي إلى اجتماع الاعتقادات المتضادات ، فلم يبق إلا أن لا يقلد واحداً منهم ، ويعتمد على النظر والاستدلال .

فإن قالوا قلد الأزهدين فتقليد مزية على تقليد غيرهم ، قلنا : ليس الزهد والشف من أمارات الحق ، ولهذا فإنك تجد كثيراً من رهبانية النصارى قد بلغوا في الزهد الغاية مع كونهم على الباطل ، هذا وجه . ومن وجه آخر ، وهو أن يقال : ما من طائفة إلا وفيها زهاد وعباد ، فلا يخلو ، إما أن يقلد زهاد الطوائف أجمع أو لا يقلد واحداً منهم إذ لا معنى لتقليد بعضهم دون بعض ، لتقد للزبة والاختصاص ؛ لا يجوز أن يقلد زهاد الطوائف أجمع لأن في هذا اجتماع الاعتقادات المتضادات ، فلم يبق إلا أن لا يقلد واحداً منهم ويعتمد على النظر والاستدلال .

فإن قالوا قلد الأكثرين فلكثرة مزية ، قلنا : ليست الكثرة من أمارات

(٢) يقول القاضي في المتن ١٢ : ٧٠ مخطوط دار الكتب : القول بالتقليد يؤدي إلى جحد الضرورة . لأن تقليد من يقول باسم الأجسام ليس بقول من عليه من يقول بحدوثها . فيجب لما أن ينفذ حدوثها أو ما أو يخرج عن كلا الاعتقادين ، وكلاماً محال . ولا يصح التقليد لكثرة ، ولا لصالح .

الحق ، ولا القلة من علامات (١) الباطل . ولهذا ذم الله الأكثرين بقوله : « واكثرهم لنحق كارهون » (٢) « واكثرهم لا يعلمون » (٣) ومدح الأقلين بقوله جل وعز (٤) : « وقليل ما هم » « وما آمن معه الا قليل » « وقليل من عبادي الشكور » (٥) . وقال الشاعر (٦) في القليل :

تميرنا أنا قليل عديدنا قلت لما إن الكرام قليل

ولهذا فإن الحارث بن حوط لما قال لأمر المؤمنين على (٧) عليه السلام : أترى يا أمير المؤمنين أن أهل الشام مع كثرتهم على الباطل وأهل العراق مع قلتهم على الحق ، فقال له : يا جابر إنه لمبوس عليك ، الحق لا يعرف بالرجال ، وإنما الرجال يعرفون بالحق ، اعرف الحق تعرف أهله قلوا أم كثروا ، واعرف الباطل تعرف أهله قلوا أم كثروا .

فإن قالوا أليس قد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : عليكم بالسواد الأعظم ، فهذا يدل على أن تقليد الأكثرين أولى ، قلنا : إن صح هذا الظاهر وثبت فالمراد به أن الأمة متى أجمعت على حكم شرعي يجب متابعتها ولا يجوز مخالفتهم .

ومن حيد ما يعتمد عليه في فساد التقليد هو ، أن التقليد لا يخلو إما أن يقلد العالم أو غير العالم ، لا يخل أن يقلد غير العالم ، فإذا قلد العالم فلا يخلو ذلك العالم إما أن يكون قد علم ما قد (٨) علمه تقليداً ، أو بطريقة أخرى ،

(١) أملاوت في م

(٢) ما بين القوسين ورد في م على نحو التالي : واكثرهم لا يعلمون ، واكثرهم لنحق كارهون . الآية الأولى ثلاثون ١٠٣ ، وثانية الزخرف ٧٨

(٣) عز وجل في م

(٤) سورة م ٢٤ وعود ٤٠ وسج ١٣

(٥) أو الخليل ، وقيل هذا البيت هو السموال .

(٦) مائة من م . (٧) مائة من م .

لا يجوز أن يكون قد علمه تقليداً ، لأن الكلام فيه كالكلام في الأول ليرد إلى ما لا يثنى من التقليدين ومقلدي المقلدين ، وهذا محال وإن علمه بطريقة أخرى ، فلا يخلو إما أن يملكه اضطراراً أو استدلالاً لا يجوز إن يملكه اضطراراً لما تقدم من الوجوه لأنه كان يجب أن يشاركه فيه ، فلم يبق إلا أن يملكه استدلالاً على ما قوله . وهذا يبين لك فساد التقليد .

وما يعتمد عليه (١) في فساد التقليد وهو أجود أن (٢) التقليد لا يأمن خطأ من قلده فيما يقدم عليه من الاعتقاد وأن يكون جهلاً قبيحاً ، والإقدام على ألا يؤمن كونه جهلاً قبيحاً بمنزلة الإقدام عليه مع القطع على ذلك .

شبهه الخطب بتقليد الرسول

فإن قيل : أليس جوزتم (٣) تقليد الرسول فقد دحتكم فيما عبتم علينا ، قلنا : معاذ الله أن يكون ذلك تقليداً ، لأن التقليد هو قبول قول الغير من غير أن يطالبه بحجة وبينة ، ونحن إنما قلنا قوله لظهور العلم المعجز عليه .

عليه السلام

فإن قيل : أليس جوزتم للعالم تقليد العالم ، قلنا : إن ذلك ليس بتقليد ، فإنما جوزنا له الرجوع إلى قول العالم لقوله تعالى : « فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون » (٤) ولأن الأمة انصقت على أن له الرجوع إليه ، فلا يكون تقليداً . وبعد فإنما سوغنا له ذلك في الفروع ، وفيما يكون طريقه الاجتهاد ، فلا يصح قياس الأصول عليه ، وعلى أننا لم نجوز للعالم أن يعتمد صدق ما يقوله العالم والقطع عليه وعلى أن خلافه كذب ، وإنما الذي سوغناه له أن يعمل بقوله فقط .

(١) مائة من م

(٢) هو أن في م

(٣) وردت السارة على نحو آخر أيضاً هو أتم قد ظلمت الرسول الخ

(٤) الأ. ب. ٧

الرد على شبهة
أن الله لا يحب
معرفة أصلاً

ثم إنه رحمه الله سأل نفسه فقال : كيف يصح قولكم إنه تعالى إذا لم يعرف من وجه ، وجب أن يعرف من وجه آخر وفي الناس من قال : لا تحب معرفته أصلاً . وأجاب عنه : بأننا إنما يتنا ذلك على أن معرفة الله تعالى واجبة ، وسئله في هذا النهل ، ثم قلنا : الطريق إلى معرفة الله تعالى لا يتخلو من أحد أمور ثلاثة ، وقد بطل اثنتان منها ، فبقى الثالث ، وهذا صحيح .

الدليل على أن
معرفة الله واجبة

ثم الدليل على أن معرفة الله تعالى واجبة هو أنها لطف (١) في أداء الواجبات واجتناب المنهات ، وما كان لطفاً كان واجباً (٢) لأنه جار مجرى دفع الضرر عن النفس . وإنا قلنا إنها لطف ، لأن اللطف ليس بأكثر من أن يكون المرء عنده أقرب إلى أداء الواجبات وترك المنهات ، على وجه لولاه لما كان بهذه المثابة ؛ ومعرفة الله تعالى بهذه الصفة . ألا ترى أن الإنسان إذا عرف أن له صانعاً صنعه ومديراً دبره إن أطاعه أتاه وإن عصاه عاقبه ، كان أقرب إلى أداء الواجبات ، وترك المنهات . وإن أكد إذا حققنا قد فاللطف هو العلم باستحقاق الثواب والعقاب لأنه الذي يثبت له حظ الثواب والصرف ، إلا أن ذلك لما نرب على العلم بالله ، عد العلم بالله تعالى في العلم ، لما لم يتم اللطف إلا به .

وقد اختلف كلام فاضل القضاة في هذا الباب (٣)؛ فرة أشار إلى ما ذكرناه . ومرة قال القضاة بل لا شيء من المعارف التي يوجبها على المرء ، إلا وله حظ من اللطف ، ألا ترى أنه لو لم يعلم الله تعالى قادراً عالماً ، لم يكن علمه باستحقاق الثواب والعقاب من حيث لطفاً له .

ثم إنه رحمه الله ألحق بهذا (١) كالتفهرست لما يريد أن يذكره من بعد ، فقال : (٢) إذا لم يكن بد من النظر ، فينبغي أن ينظر في هذه الحوادث من الأجسام وغيرها ويرى جواز التغير عاينها فيعرف أنها محدثة (٣) ، ثم ينظر في حدوثها ، فيحصل له العلم بأن لها محدثاً قياساً على تصرفنا في الشاهد ، وهذا أول علم يحصل بالله تعالى على طريقة أبي الهذيل وهو الصحيح .

ثم ينظر في أن ذلك الحدث لا يحوز أن يكون هو ولا مثله فيحصل له العلم بأن له (٤) محدثاً مخالفاً لنا وهو الله تبارك و (٥) تعالى ، وهذا أول علم يحصل بالله تعالى (٦) بالنظر والاستدلال عند أبي علي .

ثم ينظر في صحة الفعل منه ، فيحصل له العلم بكونه قادراً .

ثم ينظر في صحة الفعل منه على وجه الأحكام والانساق ، فيحصل له العلم (٧) بكونه عالماً ، ثم ينظر في كونه قادراً أو عالماً ، فيحصل له العلم بكونه حياً .

ثم ينظر في كونه حياً لا آفة به ، فيحصل له العلم بكونه سمياً بصيراً مدركاً للمدركات .

ثم ينظر في كونه عالماً وقادراً ، فيحصل له العلم بكونه موجوداً .

ثم ينظر في أن الحوادث تنتهي إليه وهو لا ينتهي إلى حد ، فيحصل له العلم بكونه قديماً .

(١) بهذه الجملة ما هو ، في ص (٢) التبر في ص

(٣) ما بين التوسين فالتوسين من ص

(٤) لما في أ (٥) ما بين التوسين فالتوسين من ص

(٦) عز وجل في ص (٧) فائضة من أ

(١) ثلاث في أ

(٢) ذلك لأن النظر هو المزدى للعلم . المثل للمعنى العاصي . راجع ١٣ : ١٥
مخطوط دار الكتب المصرية . (٣) السكاب في أ

مهرس لما ينظر
فيه النظر

رأى أبي الهذيل
وجود الحدث

رأى أبي الهذيل
وجود الحدث
الحال

١ - أ - قدر

٢ - أ - عالم

٣ - أ - ص
صحيح : جبر
مفرد

٤ - أ - موجود
ولديم

ثم ينظر في كونه قديماً ، فيحصل له العلم بأنه ليس بجسم ولا عرض ولا يجوز عليه ما يجوز على الأجسام والأعراض من المجاورة والحلول وغير ذلك من الصعود والهبوط والارتفاع والانحدار والاستقال من مكان إلى مكان ولا يجوز^(١) الزيادة ولا^(٢) النقصان عليه .

ثم ينظر في أنه لا يجوز عليه الزيادة والنقصان فيحصل له العلم بأنه غنى لا يجوز عليه الحاجة ، إذ الحاجة إنما تجوز على من يجوز عليه الزيادة والنقصان . ثم ينظر في أنه لا يجوز عليه ما يجوز على الأجسام من المجاورة والمقابلة والماسة والحلول ، فيحصل له العلم بأنه لا يرى بالأبصار ولا يدرك بشيء من الحواس .

ثم ينظر في أنه لو كان معه ثان لتماننا ، وهذا يؤدي إلى الضعف الذي لا يجوز إلا على الأجسام ، فيحصل له العلم بأنه واحد لأنى له يشاركه في التقدم والإلهية ، فيكون قد حصل له العلم بكمال التوحيد .

ثم ينظر بعد ذلك^(٣) في أنه عالم بقبح القبيح ومستغن عنه وعالم باستغنائه عنه فيحصل له العلم بكونه عدلاً حكيماً ، لا يعمل القبيح ، ولا يحل بالواجب . ولا يأمر بالقبيح ، ولا ينهى عن الحسن ، وأن أفعاله كلها حسنة .

فهذه الطرق يحصل المرء لنفسه علوم التوحيد والعقل فهذه جملة أجملها^(٤) رحمه الله ليصلها^(٥) من بعد .

ثم إنه رحمه الله لما فرغ من المقدمة التي قدمها ، عاد إلى الكلام في أن معرفة الله تعالى واجبة ، ليرتب عليه الكلام في أن النظر في طريق معرفة الله^(٦) واجب .

والأصل في ذلك ، أن النظر في طريق معرفة الله تعالى واجب^(١) . ثم ليس هو المقصود في نفسه ، وإنما المقصود منه المعرفة ، حتى لو أمكننا تحصيل المعرفة بدونها لكان لا معنى لإيجابه .

وقد خالفنا في ذلك أصحاب المعارف إلا أنهم اختلفوا ، فمنهم من قال : إن المعارف كلها تحصل إلهاماً وهؤلاء لا يوجبون النظر البتة ، ومنهم من قال : إن المعارف تحصل بطبع الحقل عند النظر ، فيوجبون النظر إليه . ولكن^(٢) لا على هذا الوجه الذي أوجبنا . فبقى الخلاف بيننا وبينهم .

والأصل في هذا الباب أن يعلم أن وجوب كل نظر يتدفع به الضرر عن نفسه مقرر في عقل كل عاقل ، ولا شبهة في ذلك وإنما يشبه الحال في بعض الأنظار المفصلة هل هو بهذه الصفة أم لا .

ثم إذا أردنا أن نعلم وجوب بعض الأنظار المفصلة التي هذا حالها ، نلحقه بالجملة المقررة في العقل ، وصار الحال فيه كالحال في العلم بقبح الظلم على الجملة ، والعلم بأن هذا بينه ظلم ، فكذلك^(٣) أما عند هذين الملمين نختار منهما^(٤) عما ثالثاً بقبح الظلم الملمين إلحاقاً بالجملة المقررة في العقل ، كذلك ههنا . إذا ثبت هذا ، ومعلوم أن^(٥) النظر في طريق معرفة الله تعالى مما يتدفع به الضرر عن النفس ، ثبت وجوبه .

(١) لأن إيجاب النظر هام عند الناس لأنه أساس التكليف ، والنظر من فعل العبد لله لأنه يكون بحسب دواعيه ، وكذلك المعرفة ، ووحدتها من جهة العبد يصح لأنه لا مدح يسمه من فعلها ... ويصح أن يعرف منها أو من أحدنا ما يحسن منه أن يكلفوا به اتصال يصح أن يكلفها العبد انظر المتي ١٢ : ١١٣ . ويؤيد الجواب وجهة نظر الناس في أن النظر هو الذي ينفي لئلا العلم . انظر الإرشاد للجوابي ص ٣
(٢) فافهم من ص (٢) كما في ص
(٣) فافهم من ص (٢)
(٤) فافهم من ص (١)
(٥) فافهم من ص (٥)

النظر في طريق معرفة الله ليس مقصوداً لقائه

عامة أصحاب المعارف ومن قال بالإلهام أو طبع الحقل

ليس حسباً مرسماً يجوز عليه

من

لا يرى يصير ولا كالحواس

واحد فافهم من

أما عادل

فهذه العلوم المستغن عنه وعالم باستغنائه عنه فيحصل له العلم بكونه عدلاً حكيماً ، لا يعمل القبيح ، ولا يحل بالواجب . ولا يأمر بالقبيح ، ولا ينهى عن الحسن ، وأن أفعاله كلها حسنة . فهذه الطرق يحصل المرء لنفسه علوم التوحيد والعقل فهذه جملة أجملها^(٤) رحمه الله ليصلها^(٥) من بعد .

(٢) فافهم من ص

(١) فافهم من ص

(٦) فافهم من ص

(١) فافهم من ص

(٢) فافهم من ص

(٥) فافهم من ص

الضرر الذي يندفع
بالنظر

فإن قال : وما ذلك الضرر الذي يندفع عن النفس بالنظر في طريق معرفة الله تعالى (١) ، قيل له : هو (٢) الضرر الذي يخاف المرء (٣) عند تركه النظر (٤) فإن المكلف إذا بلغ كمال العقل لا بد من أن يخاف من ترك النظر (٥) ضرراً لسبب من الأسباب .

فإن قال : وما أسباب الخوف ؟ قلنا : تخاف ، فربما يكون اختلاط الناس وسماع اختلافهم في الأدیان وتضليل بعضهم بعضاً ، وتكفير بعضهم بعضاً ، وقول كل واحد منهم للآخر إن الحق في جاني ، وأن ما أنت عليه باطل يؤدي إلى الهلاك ، فعند هذا يخاف العاقل إن لم ينظر ولم يفكر أن يقع في ورطة ومهلكة ، وربما يكون سبب الخوف دعاء الدعاء وقصص القاصين وتخويف المخوفين ، وربما يكون ذلك بخاطر (٦) من جهة الله تعالى أو من جهة بعض الملائكة ، وربما يعتربه الخوف بأن ينظر في كتاب فيرى (٧) هناك مكتوباً : لا يأمن أن يكون لك صانع صنمك ، ومسر دبرك ، إن أظننته أثابك ، وإن عصيته عاقبك . فعند هذه الأسباب أو عند بعضها لا بد من أن يخاف من ترك النظر ضرراً ، حتى لو لم يخف البتة لم يكن مكلفاً ولا عاقلاً ؛ إذ العاقل إذا خوف بأماره صحيحة خاف لا محالة . وقد نقرر في المقتل أن دفع الضرر عن النفس واجب سواء كان معلوماً أو مظنوناً ، وسواء كان ممتدداً أو غير ممتد ، إذا كان المدفوع به دون المدفوع أفتت وجوب النظر في طريق معرفة الله تعالى .

فإن قيل : ما أنكرتم أن ضرر النظر أكبر من الضرر الذي يندفع به ؟ قلنا : لأن الضرر الذي يندفع بالنظر هو ضرر العقاب ولا شبهة في أن ضرر النظر دونه .

ومضى قيل : إن ذلك الضرر يمكن دفعه عن النفس بالتقليد أو بأن يعرف الله تعالى اضطراً أو مشاهدة فلا يحتاج إلى النظر والاستدلال ، قلنا : قد تكلمنا على هاتين المسألتين وبيننا فساد التقليد وأنه تعالى لا يجوز أن يعرف اضطراً ولا بالمشاهدة .

ومضى قيل : إن ذلك الضرر مظنون فلا يجب دفعه ، قلنا : لا فرق بين أن يكون الضرر مظنوناً أو معلوماً في وجوب دفعه ، ألا ترى أنه لا فرق بين أن يشاهد في الطريق سبباً ، وبين أن يخبر بخبر بذلك ، فإنه يلزمه للتجنب عن سلوك تلك الطريق فعل هذا يعبرى الكلام في ذلك .

فصل : ثم أنه رحمه الله عطف على الجملة المقدمة الفرض المقصود بالباب وهو الكلام في أن النظر في طريق معرفة الله تعالى أول الواجبات ، ورتبه على الفصل الذي قبله لما كان ذلك كلام في وجوب النظر ، وهذا كلام في أنه أول الواجبات .

ودل على ذلك بأنه قال : سائر الشرائع من قول وفعل لا تحسن إلا بعد معرفة الله تعالى ، ومعرفة الله لا تحصل إلا بالنظر فيجب أن يكون النظر أول الواجبات (٨) .

ونحن قبل إيراد الدلالة على ذلك نبين المراد بهذه العبارة فإن إطلاقها

(١) وأول من قال بإيجاب النظر بالنظر في ورود الصح هو جهم بن صفوان . انظر للعل والحل ١ : ١١٥ ، والأصهار للخطاط ١٠١ ، ٢٢٢ .

(١) خاصة من ص .
(٢) ما بين الرقبين خاصة من ١
(٣) أو ، فاطر .
(٤) خاصة من ص .
(٥) الصدق من ص .
(٦) بخاطر من ص .

يوم أنه لا يجوز أن يكون في الواجبات ما يجب على المرء حال توجه التكليف عليه كالنظر ، وليس كذلك . فإن من دخل زرع النير ثم توجه عليه التكليف ^(١) يلزمه الخروج عنه ^(٢) كما يجب عليه النظر ؛ هذا بقاءه ، وذلك بجارحته . وكذلك من كان عليه دين ، أو عنده وديعه ثم توجه عليه التكليف فإنه يلزمه الخروج عن عهده ، وذلك كما يلزمه النظر .

إذا ثبت هذا فاعلم أن المراد بقولنا إن النظر في طريق معرفة الله تعالى أول الواجبات أنمن الواجبات التي لا ينفك للكاف عنه بوجه من الوجوه .
والدليل على ذلك ، أن سائر الواجبات إما أن تتأخر عن معرفة الله تعالى أو يجوز انفكاك الكاف عن وجوبه عليه . وكلامنا فيما لا ينفك المكاف عنه بوجه من الوجوه .

وبيان ذلك أن الواجبات على ضربين : عقلية وشرعية ، فالمعليات نحو رد الوديعة وقضاء الدين وشكر النعمة فما من شيء منها إلا ويجوز انفكاك الكاف عنه بحال من الأحوال ، وأما الشرعية ، فالشرط فيها إيقاعها على وجه القرية والعبادة إلى الله تعالى ، وذلك لا يحسن إلا بعد معرفة الله تعالى .

فإن قيل كيف يصح قولكم أنه لا يجوز أن ينفك عن وجوب شكر النعمة عليه ؟ قلنا : لأن النعمة لا يخلو أن تكون من قبل الله تعالى ؛ وشكر نعمة الله تعالى لا تجب إلا بعد ^(٣) معرفته وتوحيده ^(٤) وعده ، وأنه قصد بذلك الإحسان إليه ، وإما أن تكون من قبل الآخرين ؛ فالأدنى إما أن يكون أجنبياً ولا شك

انظر في طريق معرفة الله من الواجبات التي لا ينفك عنها المكاف بوجه من الوجوه

في جواز انفكاكه عن وجوب شكر نعمة الأجنبي عليه ، وبقي أن يقال أنه لا يجوز أن ينفك عن وجوب شكر أبيه عليه ، وهذا فغير محتج أن يكون لحرصهما بالمقاربة قضاء الوطر وتنفيذ الشبوة فلا يلزمه شكرهما .

فإن قيل : أليس المكاف إذا علم قبح الظلم والكذب وغيرهما من القبائح ملزمه ^(١) الاجتناب عنهما فهلا جعلائوه أول الواجبات ؟ قلنا : كلامنا فيما يلزم للمكلف فعله والظلم والكذب وغيرهما من القبائح ليس بهذه المرتبة ، فإن أحداً يمكنه الاجتناب عن ^(٢) القبائح وإن لم يفعل فعلاً .

فإن قال : هذا لا يمكن ، لأن القادر بالتمددة لا ينفك عن الأخذ والترك ، قلنا : هذا أصل قاسد عندنا ، والدليل على ذلك ما ذكره شيخنا أبو إسحق ابن عياش ^(٣) ، وهو أن أحداً لا يريد تصرفات الناس في الأسواق ولا بكرهها ، لقد خلا عن الشيء وعن ضده .

فإن قيل : إنه يعرض ، فلم يخل عن هذين الضدين إلا إلى ثالث هو الإعراض ، قلنا : الإعراض ليس بمعنى ، لأنه لا يعلم ضرورة ولا طريق إليه .
فإن قال : إن إليه طريقاً وهو كونه معرضاً ، قيل له : ليس للمعرض بكونه معرضاً ، وإلا كان يجدد من نفسه ، كما يجدد كونه مريضاً أو كارهاً من نفسه ، وقد علم خلافه .

فإن قيل : هلا جعلتم النظر في وجوب النظر أول الواجبات ؟ قلنا : إن المكلف إذا بلغ كمال العقل لا بد أن يخاف من تركه النظر ضرراً لسبب من

سؤال : هل يجب الإعراض عن القبائح ؟

(١) من في ١ .

(٢) لزمه في ص .

(٣) قال القاضي : وهو الذي مرنا عليه أولاً ، وهو من الورع والزهد والظلم على حد عظيم . ذكره القاضي في الطبقة العاشرة . انظر النية والأمل ص ١٠٧ .

(١) في ص على النحو التالي : لا يلزمه الخروج عن عهده

(٢) في ص على النحو التالي : معرفته بتوحيده .

الأسباب ، وعلم وجوبه عليه ضرورة أو بالرد إلى ما هو معلوم ضرورة فلا يحتاج إلى النفاذ والاستدلال ، على أننا لم نعين النظر بل أطلقنا وقانا : النظر في طريق معرفة الله تعالى أول الواجبات ، فلو كان النظر في وجوب النفاذ نظراً في طريق معرفة الله تعالى ، جاز أن يكون أول الواجبات .

فإن قيل : هلا جعلتم العلم بالله تعالى أول الواجبات فإنه هو المقصود بالباب ؟ قلنا : إنه وإن كان كذلك إلا أنه يتأخر في الحصول عن النفاذ ولا يحصل إلا به ، فيجب أن يكون النفاذ أول الواجبات .

فإن قيل : يلزم على هذا أن يكون القصد إلى النظر واختياره أول الواجبات فإن النفاذ لا يحصل إلا به ، قلنا : ليس كذلك لأن النظر مجرد الفعل ، ومجرد الفعل لا يحتاج إلى القصد والإرادة ، وحيث يقع مع القصد فالتصديق تبعاً له .

وصار الحال فيه كالحال في إرادة الأكل مع الأكل ، فكما أن الأكل لا يحتاج إلى الإرادة وحيث يقع معه إنما يقع تبعاً للأكل ، والمقصود هو الأكل ، كذلك ههنا .

وكذلك فإن أحدنا لو كان على شفير الجنة والنار وهو عالم بما في الجنة من المنافع وبما (١) في النار من المضار وسلبه الله تعالى إرادة دخول الجنة وخاف فيه إرادة دخول النار ، فإنه يدخل الجنة لا محالة دون النار من غير قصد وإرادة . فلم أن مجرد الفعل لا يحتاج إلى القصد والإرادة .

يبين ما ذكرناه ويوضحه ، أن الواحد منا لو كاف بالنظر ومنع عن القصد والإرادة ، لسكان يمن (٢) تكليفه بالنظر (٣) فلو كان النظر يحتاج إلى القصد

والإرادة ، لكان تكليفه بالنظر تكليف ما لا يطاق ، وليس كذلك المعرفة لأن المعرفة محتاجة إلى النظر ، حتى لو منع عن النظر لما حسن تكليفه بالمعرفة ، لأن تكليفه بها تكليف ما لا يطاق .

فإن قيل : هلا قلتم إن الخوف الذي يحصل عند ترك النظر أول الواجبات ، قلنا : هذا خلف من الكلام وخطئ من القول ، لأن الخوف من شرائط التكليف ، فكيف (١) يعمل واجباً على المكلف ، فضلاً عن أن يكون أول الواجبات ؟ فلو (٢) جاز هذا ، لجاز أن يقال : إن كان العقل أول الواجبات ، وإن كان من شرائط التكليف .

واعلم أن هذا الخوف إنما يكون من قبلنا ، ولا يجوز أن يكون من قبل الله تعالى لأن المرجح به إلى ظن مخصوص ولا حكم للظن إلا إذا صدر من أمانة صحيحة ، والأمانة لا تجوز على الله تعالى لأنه عالم لذاته ، فهو وجد من جهة الظن والحال هذه ، لتنزل منزلة الظن السوداء ، وذلك مستحيل عليه . يبين ذلك أن الظن لا يخلو إما أن يكون من قبيل الاعتقاد على ما قاله الشيخ أبو هاشم ، أو يكون جنساً برأسه على ما يقوله باقي الشيوخ . فإن كان من قبيل الاعتقاد فلا يخلو إما أن يكون معتقده على ما اعتقده عليه ، أو لا يكون كذلك . فإن كان معتقده على ما اعتقده عليه لم يكن ظناً وكان علماً وإن لم يكن كذلك كان جهلاً قبيحاً ، والله تعالى منزّه عنه . وإن كان جنساً برأسه ، فإنه لا ينفك عن التجويز الذي هو اعتقاد

حلا يكون العلم
بأن أول الواجبات

(١) وعالم بما في . (٢) بالنظر تكليفه في .

(١) وكيف في .

(٢) ولو في .

حلا يكون العلم
الذي يحصل
ترك النظر
الواجبات

مخصوص ، فحال ذلك الاعتقاد لا يخلو إما أن يكون معتقده على ما اعتقده عليه ، أو لا يكون كذلك ، فإن كان معتقده على ما اعتقده عليه لم يكن ظناً بل يكون علماً ، وإن لم يكن كذلك كان جهلاً قبيحاً والله تعالى منزّه عن الجهل والقبيح .

فحصل من هذا أن الخوف لا بد من أن يكون من فلان ، ثم لا يمتنع مع ذلك أن يكون من شرائط التكليف .

فإن قيل : لو كان المرجع بالخوف إلى ما ذكرتموه من الظن المخصوص لكان لا يدخل في المعلومات ، والمعلوم^(١) أن أحدنا يخاف الموت مع كونه مقعولاً به ، قيل له : إما لا يخاف الموت ، وإما خوفاً من الوقت الذي يحدث فيه وينزل وذلك غير معلوم ، فذلك^(٢) تحقق الخوف به .

فإن قيل : أليس الملائكة يخافون عذاب^(٣) الله تعالى ، قال الله تعالى : « يخافون ربهم من فوقهم ويعللون ما يؤمرون »^(٤) مع علمهم بأنهم لا يمدحون ، قلنا : إنهم لا يخافون المذاب على الحقيقة ، وإنما خوفهم خوف توق وحذر على ما قاله شيخنا أبو هاشم رحمه الله تعالى^(٥) .

فإن قيل : هلا جاز أن تكون مشاهدة الأدلة والنظر في أحوال القادرين أول الواجبات ؟ قلنا : المشاهدة مما لا يقف على اختيار المكلف ، بل يحصل على طريقة الحوب والمكف إذا بلغ كمال العقل لا بد من أن يشاهد الأدلة ويعرفها^(٦) ضرورة فلا يحتاج إلى نظر في ذلك ولا استدلال ، فلو أنه

حالا تكون
معاهدة الأدلة
والنظر في أحوال
القادرين أول
الواجبات

(١) معلوم في م . (٢) وذلك في م .

(٣) المذاب من الله في م .

(٤) النحل ٥٠ .

(٥) فاصلة من أ . وأبو هاشم هو عبد السلام الجبائي زعيم البهسية من الفترة متوفى سنة ٢٢١ هـ . ذكره صاحب الذية في الطبقة التاسعة من ٩٤ . والفاضل عبد الجبار من أصله وإن خالفه في بعض الأمور .

(٦) أو يعرفها في م .

يحتاج إلى ذلك فيما لم يقيد النظر بل أطاقنا قلنا : النظر في طريق معرفة الله تعالى أول الواجبات .

فحصل من هذه الجملة أن النظر في طريق معرفة الله تعالى أول^(١) الواجبات العقلية على المعنى الذي تقدم .

وأما الواجبات الشرعية فعلى ما ذكره رحمه الله في الكتاب قسمان : أحدهما ما هو من باب الوصف والقول والعبادة ، والآخر ما هو خارج عن هذا الباب .

أما الأول : فهو كالإقرار بالشهادتين وما يجري هذا الجرى ، والثاني : هو من باب الصلاة والصيام والحج وما شاكل ذلك . وكلا الوجهين متأخر عن معرفة الله تعالى .

أما الصلاة والصيام وغيرهما من العبادات فالشرط فيها إيقاعها على وجه القربة والعبادة ، وذلك لا يحسن^(٢) إلا بعد العلم بالله وتوحيده وعدله .

وأما الإقرار بالشهادتين فلا شك في أنه متأخر عن معرفة الله تعالى ، لأننا لو خلدنا وقضية العقل ما كنا نوجب الإقرار بذلك إلا عند من لحقته تهمة في دينه فهو إنفاً أمر شرعي ، والتكاليف الشرعية لا شك في تأخرها عن معرفة الله تعالى^(٣) وتوحيده ، وعدله هذا وجه ومن وجه آخر ، إن الأمر بالشهادتين صورته ، « أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً رسول الله » وهذا قول يحتمل الصدق والكذب ، متردد بينهما ، فالقربيهما لا بد من أن يكون على بصيرة مما يقربه بحيث لا يجوز خلافه حتى يحسن منه ذلك وإلا قبح .

(١) في م ، أول متقدم على جميع . (٢) يحصل في أ .

(٣) فاصلة من م .

فقد بان بهذه الجملة صدق ما قاله^(١) رحمه الله : أن سائر الشرائع من قول وفعل لا يحسن إلا بعد معرفة الله تعالى وثبت أن معرفة الله تعالى لا تحصل إلا بالنظر فيجب أن يكون النظر أول الواجبات .

فصل ، اعلم أن سياق الكلام في أن معرفة الله تعالى واجبة وأنها لا تحصل إلا بالنظر وأن النظر واجب وأنه أول الواجبات لما اقتضى أن تكون الدلالة بلفظ الوجوب وقد دل عليه بانظ الحس قال : إن سائر الشرائع من قول وفعل لا يحسن إلا بعد معرفة الله تعالى ، اعتذر عند ذلك بوجوب اثنين : أحدهما : أن الحسن لا ينفك عن الوجوب في الواجبات الشرعية ، ولهذا إن الصلاة قبل الوقت كما لا تجب لا تحسن ، وكذلك صوم شهر رمضان قبل دخول الشهر كما لا يحسن لا يجب ، وكذلك الحج عند فقد الاستطاعة كما لا يجب لا يحسن فلا فرق بين أن يذكر بلفظ^(٢) الحسن ، وبين أن يذكر بلفظ^(٣) الوجوب إذا كان الحال ما ذكرناه .

إلا أن هذه الطريقة مما لا بطرد في جميع الواجبات الشرعية ، فإن الزكاة قبل دخول الحول تحسن وإن لم تجب ، وإن اعتذر عنه فالأولى أن يمتد وجهاً آخر وهو ، أن الوجوب يتفرع على الحسن ، فلا يكون الواجب واجباً حتى يكون حسناً ، وإن جاز من العقل أن يكون حسناً وإن لم يجب ، إذا ثبت هذا ، وقد بين رحمه الله أن سائر الشرائع من قول وفعل لا يحسن إلا بعد معرفة الله تعالى ، فبان لا يجب أولى وأحق ، فهذا هو المذر الثاني .

الحسن لا ينفك عن الوجوب في الواجبات الشرعية إلا في بعض الواجبات

فصل : ثم إنه رحمه الله سأل نفسه فقال : إن قيل ما أول ما أنعم الله عليك قل : خلقه إلهي حياً لينفعني^(١) .

اعلم أنه لما كان ههنا واجبات لها أول وآخر ، وتبين أولها ، وكان لله تعالى علينا نعم لها أول وآخر ، أراد أن ينكلم قبيلاً .

والأصل أن بين أول حقيقة النعمة والشكر وما يتصل بذلك .

اعلم ، أن النعمة هي كل منفعة حسنة واصله إلى الغير إذا قصد فاعلها بها وجه الإحسان إليه .

ولابد من أن تكون منفعة ، لأنها لو كانت مضرة محضة لما كانت نعمة . وقولنا مضرة محضة احتراز عن^(٢) الآلام والأسقام التي يوصلها الله تعالى إلى الحيوانات ، فإنها لما كانت في مقابلتها الأعراض المؤفة عايتها لا تكون مضراً محضة .

ولا بد من أن تكون حسنة ، لأنها لو كانت قبيحة لما استحق عليها الشكر . والنعمة من حقها أن يستحق عايتها الشكر . هذا هو الذي يقوله الشيخ أبو علي^(٣) .

وقد خالفه فيه أبو هاشم ، وجوز في النعمة أن تكون قبيحة ، واستدل

(١) لأن الله سبحانه وتعالى عند المنفعة لا يظن إلا الحكمة ، ولذلك كان قوله : خلقه إلهي ليمنني ، لعل الصريحاً يحكمه من الحق ، ولا كان حق إلهي عن الله تعالى عن ذلك . والنعم عندهم نوعان : أحدهما لا يقدر عليه إلا الله كالإحياء والإفناء وخلق الشهوة والمنتهى وكالخلق ، وثانيهما يقدر عليه غيره كما يقدر عليه الله وهو بوجاهة : فه ما يصل إلينا من جهة الله من الخليفة كالإراث ، وآخر ما يكون في الحكم كأنه من جهة الله كالمجاهدين والهدايا .

(٢) من في من

(١) هو محمد بن عبد الوهاب الجبالي من زعماء مدرسة البصرة الاعتزالية ، وأتباعه باليونان الجبالية ، توفي سنة ٣٠٣ هـ أطر المذبة والامل ٨٠ .

(٢) لفظ في من

(١) قال في من

(٢) لفظ في من

ما أول ما أنعم الله على الإنسان

تعريف النعمة

على ذلك بأن قال : إن الله تعالى لو أثاب من لم يستحق الثواب فإنه يكون منعماً عليه مع أن ذلك قبيح . وإنما قلنا إنه قبيح لأنه لا يفتك عن التعظيم ، والابتداء به قبيح . ألا ترى أنه قبيح من أحداً أن يعظم أجنباً على الحد الذي يعظم والديه لا لوجه سوى ما ذكرناه من أن الابتداء بالتعظيم قبيح ، وكذلك فإن أحداً لو كان (١) ملك الغير جميع ما يملكه حتى يفقر نفسه لكان منعماً عليه بذلك مستحقاً للشكر من جهة وإن كان ما فعله قبيحاً لقوله عز وجل : « ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط (٢) » إلا أن لأبي على أن يقول إني (٣) لا أسلم (٤) أن ذلك نعمة ، لأن من حق النعمة أن يستحق عليها الشكر ، ولو فـصله الله تعالى عن ذلك ، لم يستحق الشكر ، ولو استحق الشكر من المئاب فإنما يستحق لأن المئاب وصل إلى ذلك الثواب والنفع من جهته عز وجل ، وكذلك الكلام فيمن ملك الغير جميع ما يملكه أنه لا يستحق بذلك الذي فعله مدحاً ولا شكراً ، ولو استحق الشكر من جهته إنما يستحق لأنه وصل إلى ما وصل إليه من النافع من جهته وهذا غير مستبعد ، لأنه ليس يجب في النعم أن يكون قد فعل شيئاً فيستحق به الشكر لا بحالة ، بل لا يمنع استحقاقه للشكر وإن لم يكن منه (٥) فعل أصلاً . ألا ترى أن من اكتسب في جنب الغير مالا يلزمه شكر ذلك الغير وإن لم يكن منه إليه فعل ينصرف هذا الشكر إليه . وكذلك فإن أحداً إذا أمر غلامه بأن يدفع دراهم إلى الغير ، يكون منعماً عليه ، مستحقاً للشكر من جهته وإن لم يكن منه إليه فعل . وكذلك فمن لم يطالب (٦) غريمه بالدين كان منعماً عليه مستحقاً للشكر من جهته من غير فعل ينصرف إليه الشكر .

فعل أن النعم قد يكون منعماً عليه مستحقاً للشكر وإن لم يكن له فعل أصلاً ، كما أن الحل بالواجب قد يكون مستحقاً للثم وإن لم يكن منه فعل . واعتبرنا أن تكون واحدة إلى الغير لأنه لو أوصلها إلى نفسه لا تكون نعمة لأن من حق النعمة أن يستحق عايتها الشكر ، ومن المستبعد أن يستحق الإنسان من نفسه لنفسه الشكر .

واعتبرنا أن يكون فاعلها قصد بها الإحسان إليه ، لأنه لو لم يقصد بها منفعة وكان مقصده منعة نفسه لم يكن منعماً (١) . ألا ترى أن البراز إذا (٢) قدم إلى غيره نعتاً (٣) من يزليختار منه ما شاء ويأخذ منه الثمن فإنه لا يكون منعماً عليه لما قصد بذلك نفع نفسه لا نفعه ، وكذلك فمن قطع الثياب الفاخرة لجواربه وغداه ليربح عايتهم إذا باعهم ، لم يكن بذلك منعماً عليهم ، لما كان غرضه بذلك نفع نفسه لا نفعهم وكذلك فمن أفلق على أولاده نفقة جميلة لسرور نفسه لم يكن بذلك منعماً عليهم لما كان غرضه بذلك نفع نفسه ، وإن كان القالب من حال الآباء أنهم إذا أفلقوا شيئاً على أولادهم كان (٤) غرضهم نفع الأولاد وسررتهم وما يثبت لهم من السرور يكون على وجه النفع ، فذلك يحكم بكونهم منعمين عليهم ، وكذلك فمن استأجر أجيراً ووفر عليه الأجرة لم يكن بذلك منعماً عليه لما كان غرضه بذلك نفع نفسه ، ولا يترى على هذا التكليف ، فيقال : كان يجب أن لا يكون الله تعالى منعماً به علينا ، لأجل أن النفع يستحيل عليه حل وعز ولا يمكن أن يكون غرضه بذلك نفع نفسه ، وإنما غرضه بذلك تعريفنا إلى درجة لا تنال إلا بالتكليف ، نصح أنه لا بد من أن يكون قصد فاعلها بها وجه الإحسان إلى الغير .

(١) لو في ص
(٢) فإن في ص

(١) منعماً عليه في ص
(٢) الفت وما، نعان فيه الثياب

(٢) آل عمران ٦١
(٤) نال في ص
(٦) بطالب في ص

(١) نفسه من ص
(٢) لنا في ص
(٥) منه إليه في ص

فإن قيل : قد فسرتم النعمة بالمنفعة ، فما معنى المنفعة ؟ قيل له : معناه اللذة والسرور أو ما يؤدي إليهما أو إلى أحدهما .

أما اللذة ^(١) فكان يحك جرب أحدنا الغير ^(١) ، أو يضع قنعة شبيهة في فيه ، أو يجمع عليه خلعة نفيسة ، فيكون قد أوصل إليه اللذة والسرور . وأما ما يؤدي إليهما ، فكان يدفع إليه ^(٢) دراهم أو دنانير ^(٣) يشتري بها ما يشاء .

أو ما يؤدي إلى أحدهما ، فكان يذله على كثر فيكون قد فعل به ما يؤدي إلى السرور . ولهذا الجلة عددنا دفع الضرر في النعم وإن لم يكن نفعا بنفسه لما كان مؤدياً إليه قلنا : إن من استوهب إنساناً قدم للقتل وخلصه منه كان منفعاً عليه بذلك مانعاً له . ولذلك حكنا أيضاً بكون الحياة نفعا وإن لم تكن نفعا بنفسها لكونها أصلا في المنافع ومؤدية ^(٤) إليها . هذا حد النعمة .

وأما للنعم ، فهو فاعل النعمة ، كالكرم والجمل والمحسن ، فلا يزداد في ^(٥) تفسيره على هذا لأنه اسم مشتق من النعمة ، كما أن الكرم والمحسن مشتق من الإكرام والإحسان ، والأسامي المشتقة لا يرجع في بيان فائدتها إلا إلى الشق منه ، فلا يزداد في تفسير الضارب ^(٥) على أنه فاعل للضرب الذي اشتق منه : وكذا القول في الشاتم والكاسر وغيرها من الأسامي للشقة .

وإذا قد عرفت ذلك ، فاعلم أن النعم قد يكون منعماً بفعله النعمة ومباشرة لها وذلك بأن يعظم جائها أو يكسو عارها ، أو بفعل ما يؤدي إلى ذلك وقد يكون منعماً وإن لم يصدر منه فعل أصلا كأن لا يطالب غريمه بالدين .

(١) يحك أحدنا جرب الغير ، في م (٢) دنانير أو دراهم في م

(٢) مؤدياً في أ (٣) على في أ

(٤) الضارب أيضاً في م

إما إبراء لدمته أو ترفيها عليه ، وبغير ذلك في الغائب عفو الله عن المعصاة ، وإن لم يماقبيهم فإنه ^(١) جل وعز ^(٢) لو عفا عنهم ولم يماقبيهم لكان منعماً عليهم بذلك ، وإن لم يصدر منه فعل إليهم ، فصح ^(٣) وتقرر إذا ما ^(٤) أردناه .

ثم سأل رحمه الله عنه فقال : متى يستحق النعم من المنعم عليه الشكر ، وأجاب : بأنه ^(٥) إنما يستحق الشكر من جهة إذا خلصت النعمة عن إساءة نقابها أو توفي عليها ، وذلك ظاهر فإن من أعطى غيره ديناراً أو فرق عليه ثوباً يساوي هذا القدر أو كساه ثوباً ثم قل له ولداً فإنه لا يستحق من جهة شكر إلا أن هذا كلام فيما يمنع الشكر من الاستقرار فلما الاستحقاق فتابت حالة ^(٦) النعمة ، الأهم إلا إذا جمع بين النعمة والإساءة لحينئذ كما تمنع الإساءة من استقرار الشكر على النعمة ، تمنع من استحقاقه أيضاً .

ثم تكلم بعد ذلك في حقيقة الشكر لما كان من حق النعمة أن يستحق الشكر ، وكان الترتيب الصحيح في ذلك أن يبين أولاً حقيقة الشكر ، ثم يترتب الكلام في كيفية استحقاق النعم له ، لكنه كذا أورده قبيحناه .

وجملة القول في ذلك أن الشكر هو الاعتراف بنعمة النعم ، مع ضرب من التعظيم ولا بد من اعتبار الوصفين جميعاً لأنه لو اعترف بنعمة النعم ولم يعظم فقال : هذا ثوب كسائية فلان وسكت ولم يكن شاكرًا ، ولو عظم من دون الاعتراف ، فقال : فعل الله فلان كذا ولم يذكر النعمة ولا اعترف بها لم يكن شاكرًا أيضاً ، وإنما يكون شاكرًا إذا جمع بين الأمرين جميعاً فقال : هذا ثوب كسائية فلان جزاء الله عنى خيرًا ، أو شكر له صنيعه وفعله .

(١) عز وجل في م

(٢) أنه في م

(٣) فصح لذاً في م

(٤) حال في م

ثم إن هذا الشكر والاعتراف قد يكون باللسان والرجع به إلى ما ذكرناه ولا يجب إلا إذا اتهم بكفران النعمة فأما أن يدينه بكل حال ، فلا .

وقد يكون بالقلب ، والرجع به إلى العلم بنعمة النعم والعزم على إظهار شكرها إذا لحقت تهمة في ذلك ، وهذا مما يجب دائماً ولا يسهو أو يغفل .

وكأن الشكر قد يكون باللسان ، وقد يكون بالقلب ، وقد يكون بضرب من الأعمال الخاصة ، نحو هذه العبادات التي تقرب بها إلى الله تعالى ، من صلاة وصيام وحج وجهاد ، فإنها جارية مجرى الشكر لله تعالى على نعمه وأياديه إلا أن هذا الضرب من الشكر ليس يستحقه إلا الله تعالى لأنه إنما يؤدي على نهاية ما يمكن من الدال والحضوع ، وذلك لا يستحق إلا على أصول النعم ، والقادر على أصول النعم ليس إلا الله تعالى ، فلذلك اختص باستحقاق هذا الضرب من الشكر .

ثم إن المرء متى أتى بهذه العبادات ، وأدى هذا الشكر استحق من الله تعالى نعماً آخر ونعمة أخرى بخلاف الشكر منا إذا شكر أحدنا فانه ليس يستحق من جهته شيئاً آخر . والسبب في ذلك هو أن الله تعالى هو الذي جعل الشكر شاقاً علينا ، فلا بد أن يكون في مقابله (١) ما يوفى عليه شكره ، وإلا كان ظلاً ، وكان بمنزلة أن يكلف أحداً غيره عملاً شاقاً ولم يوفر عليه أجراً ، فكذا أن ذلك قبيح في الشاهد لكونه ظلاً ، فكذلك في المائب . وليس كذلك سبيل أحدنا فانه لم يجعل الشكر شاقاً على الغير ، وإنما الله تعالى جعله بهذه الصفة ، فلا جرم أن من شكره استحق عليه الثواب الجزيل ، والأجر العظيم .

(١) مقابله في صـ .

ولهذا فانه تعالى لما أوجب علينا شكر الوالدين ، فمن شكر (١) نعمها الباردة والدة (٢) فانه يستحق من الله تعالى نعماً آخر ونعمة أخرى . فعل هذا يجري القول في حقيقة النعمة ، والنعم وما يتصل بهما .

ونعود بعد هذه الجملة إلى الكلام في أول نعمة أنعم الله تعالى بها علينا .

قد عادره الله تعالى إلى ذلك ، فيقول : إن أول نعمة أنعم الله تعالى بها على الخلق خلقه إياه حياً لينفعه بذلك ، واعتبرنا خلقه إياه حياً لينفعه لأنه لو لم يكن منعماً عليه كافى الجادات ، ولو خلقه حياً لا لينفعه بل ليضره لم يكن منعماً عليه أيضاً ، والى الكمار والفساق إذا أعادهم للنار فانه لا يكون منعماً عليهم وإن خلقهم حياً ، لما لم يخلقهم لينفعهم بل ليضرهم ، فلا بد من اعتبار هذه الوجوه الثلاثة : الحيات ، والحيات ، وأن يكون غرضه به نفعه (٣) .

ولهذا قلنا : إن الحجة مع تمسكهم بالجبر لا يمكنهم أن يعرفوا أن الله تعالى على أحد : لا نعمة الدنيا ، ولا نعمة الدين ، لتجوزهم أن يكون الله تعالى الخلق لا لفرض أصلاً ، لا لنفعة ولا لمضرة ، بل خلقهم عبداً ، تعالى عن الشكر . وهذا يوجب عليهم أن لا يعرفوا الله تعالى الماتح له العبادة ، لأن

(١) نعمهم في صـ .

(٢) آثار قول المفسر بالمعنى عاشاً عبداً ، وقد ذكر الأخرى في التفسير في الدين أن الله تعالى جعلهم غير العاصي أن المدوم شيء أي أن الجوهر قبل وجوده جوهر . . . أن القول ببشيرة المدوم هو تصريح بقدم العالم ، والحق أن المنزلة لم يصدوا ذلك . . . بل يندم العالم فكره أرسطية كفر النزال من يقول بها من فلاسفة الإسلام لأنها نوع من الكفر . أما المنزلة فقد أرادوا من هذه التسمية تأكيد تزيه الله وأن كل شيء إنما يمدد به من الله فالمدوم ليس له منية بذاته وإنما ظهر من العالم بإيجاد الله ، فقال الأئمة المدوم ليس شيئاً . انظر الباقى . الحميد ص ١٥٠ .

(٣) في الأصل : نعمة البارحة الوالدة .

العبادة هي النهاية في الخشوع ، والغاية في الشكر ، والشكر إنما يستحق على النعمة ، فإذا لم يتمكن القوم أن يعرفوا كونه منعمًا أصلاً ، كيف يمكنهم معرفة إلهيته (١) واستحقاقه للعبادة ، التي هي النهاية في الشكر .

وهذا كله عارض في الكلام :

والنقض المقصود هو أن الحياة أول نعمة أنعم الله تعالى بها على الخلق والدليل على أن الحياة نعمة ، هو أنها مصححة للاستمتاع بها ، حتى لا يصح التمتع إلا بها ، وإلا لأجابه ، فيجب أن تكون نعمة . والنعمة قد تكون نعمة وإن لم تكن نعمًا بنفسها إذا كانت مؤدية إلى النعمة أو مصححة لها على ما قد بيناه .

فإن قيل : ليس بأن يدل تصحيحها للاستمتاع على كونها نعمة ، أولى من أن يدل تصحيحها للاستضرار على كونها نعمة ، فكيف جعلتموها نعمة والحال هذه ، قيل له : ليس كذلك ، لأن ههنا مخصصًا يخصصها بأحد الوصفين دون الآخر ، وهو قصد الله تعالى (٢) بها النفع (٣) و (٤) ولهذا قلنا إن الله تعالى لما (٥) لم يقصد بحقوق الحياة في الكفار والمساكين إذا أعادهم للتأديب عنهم لم يكن منعمًا عليهم .

وإذا قد عرفت أن الحياة من النعم ، فالذي يدل على أنها أول (٦) نعمة أنعم الله تعالى بها علينا ، هو أن سائر النافع يترتب على الحياة ، إما في وجودها ، أو في صحة الاستمتاع بها (٧) ، فيجب أن تكون أول نعمة على ما ذكرناه .

فإن قيل : هلا كانت الجملة التي لا بصير الخلق إليها أول نعمة أنعم الله تعالى بها علينا ، فإن الحياة مترتبة في الوجود عليها ، قلنا : إن (٨) الجملة مما

الرد على من يقول
أن أول النعم
من الجملة التي
بصير بها الخلق
حياً

لا تأثير لها في صحة الاستمتاع بها ، وإنما الحياة هي التي تؤثر في ذلك . وأيضاً فإن النعمة لا بد من تمييزها من النعم عليه ، وهذه الجملة هي نفس النعم عليها ، فلا يجوز أن تكون نعمة ، فضلاً عن أن تكون أول نعمة .

فإن قيل : أو ليس المنافع مترتبة على الشهوة حتى لولاها لما صح الاستمتاع الهبة ، قلنا : إنه وإن كان (٩) كذلك ، إلا أن الشهوة تترتب على الحياة في الوجود ، حتى لولا الحياة لما صح وجودها ، فذلك قلنا إن الحياة أول نعمة . ثم تكلم رحمه الله في المنافع التي خلقها الله تعالى للخلق ليعرضه لها .

وجملة القول في ذلك ، أن للمنافع التي خلقها الله تعالى للخلق ليعرضه لها ثلاث (١٠) : الفضل ، وهو النفع الذي لفاعله أن يوصله إلى الخير وله أن لا يوصله ؛ والموض ، وهو النفع المستحق لأعلى سبيل التعظيم والإجلال ؛ والثواب ، وهو النفع المستحق على سبيل الإجلال والتنظيم .

ولأن تروء هذه القسمة على وجه يتردد بين النفي والإثبات وتتضمن معاني هذه الألفاظ فقول : إن المنافع الواصلة إلى الخير إما أن تكون مستحقة أو لا ، فإن لم تكن مستحقة فهو الفضل ، وإلا (١١) إن كانت مستحقة فلا يخو ؛ إما أن تكون مستحقة لأعلى سبيل التعظيم والإجلال فهو الموض ، وإن كانت مستحقة على سبيل الإجلال والتنظيم فهو الثواب . وأما (١٢) الفضل فإما من نهي خلقه الله تعالى إلا وقد تفضل عليه وأحسن إليه بضروب النافع والإحسان ، والموض يوصله الله تعالى إلى المكلف وغير المكلف ، وأما الثواب فما لاحظ فيه لخير المكلف ، والمكلف مختص باستحقاقه ، فلي هذا يجري الكلام في هذا الفصل .

الرد على من يقول
لأن الشهوة أول
النعم

المنافع : مستحقة
أو غير مستحقة

الثواب يخص
بالمكلف

(١) لا تمنعهم في من

(٢) أول من في من

(٣) لأن ، في من

(٤) الإلهية في من

(٥) ولهذا لما خلق لم يقصد ، في

(٦) نعمة من من

(٧) كان ذلك في من

(٨) نعمة من من

(٩) الآية في أ

(١٠) أما في من

فصل : فإن (١) قيل : فإكمال نعم الله ، قلنا : لا سبيل لنا إلى علم ذلك منفصلا وإنما نعلم على سبيل الجملة أن جميع ما بنا من النعم : أصولها وفروعها ، مبتدؤها ومنشؤها (٢) من قبل (٣) الله تعالى ومن عنده . ولهذا قال تعالى : « وما بكم من نعمه فمن الله » . ولا يمكننا عدّها على سبيل التفصيل متفتحة ، ولذلك (٤) قال جل وعز : « وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها » بين أنه لا يمكن عد نعمه أجمع وإحصاؤها ، الآية .

فإن قيل : إذا لم يمكنكم معرفة نعم الله تعالى بأجمعها فكيف توجبون الشكر عاينها ؟ قلنا : إنا لا نوجب الشكر عاينها منفصلا ، وإنما نقول إنه يجب شكره على سبيل الجملة .

فإن قيل : كيف يمكنكم شكر نعمه تعالى على سبيل الجملة مع أنه لا يمكن شكره إلا بنعمة متجددة ؟ قلنا : إذا كنا نشكره على سبيل الجملة فقد دخل فيه الاستمرّة والتجدد جميعاً ولا يلزمنا شيء آخر سواء ، إذ لا يكلف الله تعالى ما ليس في الوسع ولا في الطاقة .

فصل : ثم ذكر رحمه الله بعد هذه الجملة « أنه تعالى خلق هذه النافع لتكامل نعمته ، وتظهر حكمته جل وعز ، فيحب على المكفوف وقد عرضه الله تعالى بالتكليف إلى الدرجات العظيمة ، أن يبالغ في شكر نعمته ولا يكفرها ، ويتحدث بها ، ويذكرها ، ويغتنب في أداء عباداته التي هي كاشكر له ، ولا يقصر فيها ، وإذا كان لا يمكنه ذلك إلا (٥) بمعرفة جل وعز (٦) بتوحيده وعدله ،

(١) لأن في من

(٢) سببها في من

(٣) فاعلم في من

(٤) فذلك في من

(٥) فاعلم في من
(٦) بمعرفة الله تعالى في من

وجب أن لا يقصر في معرفته ونعمها (١) بما أمكنه تحصيلها ، لأن ما لا يتم الواجب إلا به (٢) يكون واجبا (٣) كوجوبه .

وهذا منه رحمه الله إشارة إلى ما يقوله أبو علي ، من أن وجه وجوب المعرفة وجوب شكر النعمة ، وليس كذلك . لأن شكر نعمة الله تعالى إنما يجب على المكفوف ، إذا علم أنه خلق هذه النافع ، وقصد بها وجه الإحسان ، ولا يعلم ذلك إلا بعد معرفة الله بتوحيده وعدله ، فلا يترتب وجوب معرفته جل وعز على وجوب شكر نعمته والحال هذه . وأشبه ذلك ما يقوله فيمن اجتاز بمصنعة من ماء وشرب منها ، فكأنه لا يجب عليه معرفة بانيتها ليشكر عليها ، بل إنه أن عرف أنه إنما بناها لينفع الناس ، وقصد بيناتها ذلك شكره وإلا فلا شيء عليه ، كذلك في مسائلنا إن عرف الله تعالى ، وعرف أنه خلقه وقصد بهذه المنافع منه شكره ، وإلا لم يلزمه شكره . فملى هذا يعزى القول في هذا الفصل .

فصل : فإن (٤) قيل : إذا لزمك النظر فقيم تنظر ، فما بين رحمه الله وجوب النظر وأنه أول الواجبات ، وعطف عليه الكلام في أول نعمة أسم الله تعالى بها علينا ، إذ (٥) أراد أن يبين الطريق الذي يتوصل بالنظر فيه إلى العلم بالله تعالى .

والأصل أن الطريق إلى العلم بالخبر إذا لم يكن معلوماً ضرورة ، وإنما هو الدلالة ، وهو الدليل سواء . ومعناها ما إذا نظر الناظر فيه أوصاه إلى العلم بالخبر إذا كان واضحه وضحه لهذا الوجه .

ولابد من اعتبار هذين الشرطين : أما الأول فلا بد منه ، ولهذا فإن سقوط الناتج في وقته لم يمكن التوصل به إلى نبوة محمد ﷺ لم نقل إنه دلالة على نبوته ، وقيل في القرآن إنه دليل على ذلك لما أمكن التوصل به إلى العلم بنبوته ؛

(١) وتحصيلها في من

(٢) لأن في من

(٣) فهو واجب في من

(٤) فاعلم في من

مناقشة حول قول
أن على من سرفعة
الله يترتب على
الشكر

إذا لزم النظر
فيه الشر

وأما الشرط الثاني فلا بد منه أيضاً ، ولهذا لا يقال في أثر العلم أنه دلالة عليه وإن أمكن الاستدلال به على موضعه لما لا يعنمه لهذا الوجه ، بل استفرغ توسع وبذل الجهد في إخفاء نفسه .

وإذا قد عرفت ذلك ، فاعلم : أن الدلالة أربعة ؛ حجة العقل ، والكتاب ، والسنة ، والإجماع . ومعرفة الله تعالى لا تنال إلا بحجة العقل .

فإن قيل : ولم قصرتم الأدلة على هذه الأربعة ؟ ثم لم قلتم إن معرفة الله تعالى لا تنال إلا بحجة العقل ؟

قلنا : أما الأول : فلأن الدليل هو ما إذا نظر الناظر فيه أوصاه إلى العلم بالغير ، وهذه حال هذه الأربعة دون ما عداها .

فإن قيل : أليس ^(١) القياس ^(٢) وخير الواحد دلالة على الأحكام الشرعية عندكم فهلا عدتموه فيها ؟

قلنا إنه يدخل تحت الإجماع أو ^(٣) الكتاب أو ^(٤) السنة . فلا يجب إعراده بالذكر .

وأما الثاني : وهو الكلام في أن معرفة الله تعالى لا تنال إلا بحجة العقل ، فلأن ما عداها فرع على معرفة الله تعالى بتوحيده وعدله ، فلو استدلتنا بشيء منها على الله والحال هذه كنا مستدلين بفرع على شيء على أصله ، وذلك لا يجوز .

(بيان هذا : أن الكتاب إنما ثبت حجة متى ثبت أنه كلام عدل حكيم لا يكذب ولا يجوز ^(٥) عليه الكذب ^(٥) . وذلك فرع على معرفة الله تعالى

بتوحيده وعدله ؛ وأما السنة فلا تنالها إنما تكون حجة متى ثبت أنها سنة رسول عدل حكيم وكذا ^(١) الحال في الإجماع ، لأنه إما أن يستند إلى الكتاب في كونه حجة ، أو إلى السنة ، وكلاهما فرعان على معرفة الله تعالى ^(٢) .

ثم إنه رحمه الله عاد إلى تعيين الكلام في الطريقة التي إذا نظر الناظر فيها أوصاه إلى العلم بالله تعالى .

والأصل ^(٣) فيه ، أن الله تعالى لا يعرف ضرورة ، وكل ذات لا تعرف ضرورة بالطريق إليها ^(٤) لا يمدو أحد أمرين : إما أن يكون حكماً صادراً عنه ، أو فعلاً واقعاً من قبله .

والأحكام إنما تصدر عن الملئ ، والله تعالى ليس بعلّة ، لأنه لو كان كذلك ، ومعلوم أن الملئ لا ينفك عن علته ، أدى إلى وجوب ثبوت معه فيما لم يزل ، وسفين في باب نفي الثاني أنه لا قديم مع الله تعالى — إن شاء الله تعالى — وأيضاً لمكان يجب أن يكون من قبيل هذه الأعراض والمعلوم أخلافه ، ولأن الصفة الثابتة للشيء فيما لم يزل واجبة ، والصفة بوجوبها تستقضي عن الملة على ما سفينه في باب الصفات عند الكلام على الكلامية ^(٥) إن شاء الله تعالى . فثبت أنه لا يجوز أن يكون الطريق إليه حكماً من الأحكام .

وبقي أن الطريق إليه إنما هو الأفعال ، والأفعال على ضربين : إحداهما يدخل جنسه تحت مقدورها ، والآخر لا يدخل جنسه تحت مقدورها .

(١) نالته من ص

(٢) وكذلك في ص

(٣) والأصل في ص

(٤) والأصل في ص

(٥) نسبة إلى عبد الله بن محمد ، وبطلان هذا الله بن محمد أبو عمر بن كلاب القفطان ، أحد أئمة السكابين وإمام أهل السنة في عصره . جازاه الأندلسي في أكثر آرائه ، توفي سنة ٥٤٠ هـ . اطر طبقات السكبي ٢ : ٥٦ .

الطروف التي إذا
نظر الله تعالى فيها
أوصاه إلى العلم
بالله

الدلالة
فإن الله
بالعقل

(١) أو ليس في ص

(٢) لا يذكر القياس القياس من أصول المعرفة ، فقد صرح به في أماكن مختلفة عالياً بذلك الطام ، ولكنه يجب عليه خبره ، ولد ذكر ذلك في المخطوط ١٠٤٠ هـ .

(٣) و في ص

(٤) و في ص

(٥) نالته من ص

ما لا يدخل تحت
مقدورنا

وما لا يدخل جنسه تحت مقدورنا فثلاثة عشر نوعاً : الجوهر، والألوان،
والطعوم، والروائح، والحرارة، والبرودة، والرطوبة، واليبوسة، والحياة،
والقدرة، والشهوة، والنفرة، والفناء. وما من شيء منها إلا ويمكن الاستدلال
به على الله تعالى ما عدا الفناء، فمن طريق معرفته السمع، وذلك يترتب على
معرفة الله تعالى.

ما يدخل تحت
مقدورنا

وأما الضرب الذي يدخل جنسه تحت مقدورنا ف عشرة أنواع : خمسة من
أفعال الجوارح، وخمسة من أفعال القلوب. فالخمس التي هي من أفعال الجوارح
هي : الأكل، والاعتقادات، والتأليفات، والأصوات، والآلام. وأما الخمسة (١)
التي هي من أفعال القلوب فهي : الاعتقادات، والإرادات، والكراهات،
والظنون، والأنظار. ولا يمكن الاستدلال بها ولا بشيء منها على الله تعالى،
وذلك لأن من حق الدليل أن يكون بينه وبين للدلول تعلق كيكون بأن يدل
عليه أولى من أن يدل على غيره، وهذه الأفعال إذا صح صدورهما عن أحدنا
كما يصح من الله تعالى، فليس بأن تدل عليه أولى من أن تدل على غيره،
إلا أن تكون واقعة على وجه لا يصح وقوعها على ذلك الوجه من القادرين
بالقدرة، فحينئذ يمكن الاستدلال بها على الله تعالى.

الصل الذي
يستدل به على
الله مع أن جنسه
يخرج تحت
مقدورنا

فإن قيل : وما ذلك الفعل الذي يمكن الاستدلال به على الله تعالى مع أن
جنسه يدخل تحت مقدورنا ؟ قلنا : أفعال الله كثيرة من جملتها العقل، لأنه (٢)
يمكن الاستدلال به على الله تعالى مع أن جنسه وهو الاعتقادات يدخل في مقدورنا.
ووجه الاستدلال به أنه لا يخفى ؛ إما أن يكون من فعلنا قينا، أو من فعل أمثالنا.

لا يجوز أن يكون من فعلنا : لأنه مع أردنا أم كرها، ومتى أردنا إيقاعه لم يقع،
مع أن من حق القادر على الشيء إذا خلص داعيه إليه أن يقع لأحاطة ؛ ولا يجوز
أن يكون من فعل أمثالنا، لأن القادر بالقدرة لا يفعل الفعل في الغير إلا باعتقاد،
والاعتقاد مما لا حظ له في توليد الاعتقاد، لأنه لو كان كذلك لوجب إذا اعتمد
أحدنا على صدر الغير أن يتغير حاله في الاعتقاد، ومعلوم أنه لا يتغير.

وبعد، فلو كان كذلك لم يكن بأن يولد الاعتقاد أولى من أن يولد ضده،
فكان يجب توليد الضدين. وأيضاً، فلو كان كذلك لوجب أن يحصل ما لا يتناهى
من الاعتقادات إذ لا اختصاص له بالبعض دون البعض، والمعلوم خلافه.

ومن جملتها (١) حركة الرمش والعروق والصوراب، فإنه يمكن الاستدلال بها
على الله تعالى مع أنه لا يدخل جنسها تحت مقدورنا. ووجه الاستدلال بها،
هو أنها لا تخفى ؛ إما أن تكون من فعلنا (٢)، أو من فعل أمثالنا لما قد (٣)
ذكرنا أن القادر بالقدرة لا يفعل الفعل في الغير (٤) إلا بالاعتقاد، ونحن (٥) لا نحس
باعتقاد معتمد علينا.

ومن جملتها، الألم الزائد عند لمس الزنبور والعقرب، ووجه الاستدلال به
على الله تعالى، هو أن مثل هذا القدر لو وجد من أقوى القادرين بالقدرة لكان
لا يولد منه مثل هذه الآلام، فلا بد من أن تكون من فعل فاعل مخالف لنا
وهو الله تعالى.

ومتى شغب مشغب فقال : لم لا يجوز أن يوجد من فعل بعض القادرين
بالقدرة أكوان تولد منها مثل هذه الآلام ؟ كان الجواب عنه أن يقال : إن القادر

بالقدرة لا بفعل الفعل في النفي إلا بالاعتقاد ، ونحن لا نحس باعتماد معتد علينا .

ومن جعلتها ، الكلام للوجود في الحصى والشجر ، فإن القادر بالضرورة لا يمكنه ^(١) أن يفعل الكلام إلا بهذه الآلة المخصوصة ^(٢) أو ما يتشكل بشكلها ، فعلى هذه الطريقة يجرى الكلام في ذلك .

فإذ قد عرفت ذلك وأردت أن تستدل بالأعراض ^(٣) على الله تعالى ، فمن حقت أن تثبتها أولاً ، ثم تعلم حدوثها ، ثم تعلم أنها تحتاج إلى محدث وفاعل مخالف لنا وهو الله تعالى .

والأصل فيه أن الأعراض على ضربين : مدرك ، وغير مدرك .

فالمدركات سبعة أنواع : الألوان ، والظنوم ، والروائح ، والحرارة ، والبرودة ، والآلام ، والأصوات .

ومتى أردت أن تستدل بشيء منها ، فلا تحتاج إلى إثباتها على طريق الجملة فإنها مدركة ، وإنما تحتاج إلى إثباتها على طريقة التفصيل ؛ هل هي نفس الحلق على ما يقوله عامة الأعراض ، أو غيرها على ما يقوله . والله يدل على أنها غير الحلق هو ما قد ثبت أن الأجسام بتماثلة ، ومعلوم أن الأسود يخالف الأبيض ، فلو لا أن هذه المخالفة ترجع إلى معان فيه ، وإلا لم يميز ذلك هذا إذا كان مدركا .

وأما إذا لم يكن مدركا ، فمن شألك أن تثبت على طريق الجملة والتفصيل جميعا .

الاستدلال
بالأعراض على الله

إثبات الأعراض

والطريقة فيه ، أن تعرض الكلام في واحد منها وهو الشبهة مثلا ، فقول : إن الواحد منا حصل مشتبهاً مع جواز أن لا يحصل مشتبهاً ، والحال واحدة ، والشرط واحد ، فلا بد من مخصص له ولمكانه حصل مشتبهاً وإلا لم يكن بأن يحصل على هذه الصفة أولى من أن لا يحصل على خلافها ، وليس ذلك الأمر إلا وجود معنى وهو الشبهة . وإنما قلنا بأن هذا هكذا لأنه لا يخلو ؛ إما أن يكون ذاته ، أو ما هو عليه في ذاته ، أو غيره . لا يجوز أن يكون ذاته أو ما هو عليه في ذاته ، لأنه لو كان كذلك لوجب أن يكون مشتبهاً في حالة عدمه ، بل يكون مشتبهاً أبداً وذلك مستحيل . وإن كان غيره فلا يخلو ؛ إما أن يكون تأثيره على طريق ^(١) التصحيح ، أو على طريق ^(٢) الإنجاب . لا يجوز أن يكون تأثيره على طريق ^(٣) التصحيح ، لأن التأثير على هذا الوجه إنما يكون للفاعل وكونه مشتبهاً لا بتعلق بالفاعل ، فلم يبق إلا أن يكون تأثيره على طريق ^(٤) الإنجاب ، وهو ^(٥) المعنى الذي نقوله .

وبهذه الطريقة ثبت ما عداها من الأعراض نحو الحياة والقدرة وغيرها .

فصل : وأما حدوثها ، فالله يدل على ما قد ثبت أنه ^(٦) يجوز عليها عدمه والبطلان ، والتقديم لا يجوز عليه عدمه والبطلان .

وهذه الدلالة مبنية على أصليين : أحدهما ، أن الأعراض يجوز عليها عدمه ؛ والثاني ، أن القديم لا يجوز عليه عدمه .

أما الدليل على أن الأعراض يجوز عليها عدمه فهو ما ثبت أن المجتمع إذا اختلف بطل اجتماعه ، وأن الحرك إذا سكن بطلت حركته ، وفي ذلك ما مر به .

(٢) طريقة في أ

(٤) طريقة في أ

(٦) أنها في س

(١) طريقة في أ

(٣) طريقة في أ

(٥) وهذا في س

(٢) و ، في س

(١) لا يمكن في س
(٣) الموجودات المحدثه مقسمة إلى جواهر وأعراض ، والجواهر من الناجية الأعراض
ومعناها ، وأما الأعراض فإنها ما يمرض للجواهر من الأحوال كالحركة ، ولا يصح بلهاها .

وأما الدليل على أن القديم لا يجوز عليه المدم ، فهو ما قد ثبت أن القديم قديم لنفسه ، والموصوف بصفة من صفات النفس لا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال .

: وإذا قد^(١) عرفت حدوثها ، فإذ يدل على أنها تحتاج إلى محدث وقاعل ، فهو ما قد ثبت أن تصرفاتنا في الشاهد محتاجة إلينا ومتعلقة بنا ، وإنما احتاجت إلينا لحدوثها ، فكل ما شاركها في الحدث وجب أن يشاركها في الاحتياج إلى محدث وقاعل ، فمل هذه الطريقة يجرى الكلام في ذلك .

فصل : في الاستدلال بالأجسام على الله تعالى .

والأصل فيه ، أن الاستدلال بالأجسام على الله تعالى أولى من الاستدلال بنورها لوجوه :

أحدها ، أن الأجسام معلومة بالاضطرار على سبيل الجلة والتفصيل جميعاً وليس كذلك الأعراض .

والثاني ، هو أن العلم بكمال التوحيد لا يحصل ما لم يحصل العالم بحدوث الأجسام .

والثالث ، هو أن الاستدلال بالأجسام يتضمن إثبات الأعراض وحدوثها ، وليس كذلك الاستدلال بالأعراض .

وإذا قد عرفت ذلك وأردت أن تستدل بالأجسام على الله تعالى ، فنحن حثك أن تعلم حدوثها ، وأن لها محدثاً مخالفاً لنا وهو الله تعالى .

والطريق إلى معرفة حدوثها طرق ثلاثة :

• موت الأجسام

أحدها ، أن تستدل بالأعراض على الله تعالى ، ونعرفه بتوحيده وعدله ، ونعرف صحة السمع ، ثم نستدل بالسمع على حدوث الأجسام .

والثاني ، هو أن تستدل بالأعراض على الله تعالى وتعلم قلمه ، ثم تقول : لو كانت الأجسام قديمة لكانت مثلاً لله تعالى لأن القدم صفة من صفات النفس ، والاشتراك في صفة من صفات النفس يوجب التماثل ولا مثل لله تعالى فيجب أن لا تكون قديمة ، وإذا لم تكن قديمة وجب أن تكون محدثة لأن الوجود يتردد بين هذين الوصفين ، وإذا لم يكن على أحدهما ، كان على الآخر لا محالة .

أما الوجه الثالث ، فهو الدلالة المعتمدة ، وأول من استدلل بها شيخنا أبو الهذيل ، وتابعه باقي الشيوخ^(١) . وتحررها هو أن قول : إن الأجسام لم تنفك من الحوادث ولم يتقدمها ، وما لم يخل من الحدث يتقدمه يجب أن يكون محدثاً مثله .

وهذه الدلالة مبنية على أربع دعاوى :

أحدها ، أن في الأجسام معاني^(٢) هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون . والثانية ، أن هذه المعاني محدثة . والثالثة ، أن الجسم لم ينفك عنها ولم يتقدمها . والرابعة ، أنها إذا لم ينفك عنها ولم يتقدمها وجب حدوثه منها .

(١) حدوثها في ١ ، وقد أصبحت هذه الدعاوى الأربع الأساس لكل الأداة على إثبات كون الله مانعاً وخالقاً ، فقد أخذ بها سبغ المنكبر على مختلف اتجاهاتهم .

(٢) معاني في م .

ولهذه الدعوى ترتيب ، فالأولى يجب أن تكون متقدمة ، والأخيرة يجب أن تكون متأخرة ، والدعويان اللتان هما (١) في الوسط لا ترتيب فيهما . وإنما قلنا إن الأولى يجب تقديمها ، لأنها كلام في إثبات هذه المعاني وما لم نعلمها لا يمكننا وصفها بالحدوث ولا بالقدم ، كأما إذا لم نعلم زيدا لا يمكننا وصفه بأنه طويل ولا بأنه أسود . وأما الأخيرة فإنما (٢) وجب تأخيرها لأنها كلام في أن الجسم إذا لم ينفك من الحدث ولم يتقدمه وجب حدوثه مثله ، وما لم تثبت الدعوى الثالث من قبل لا معنى لهذا الكلام . وأما اللتان هما في الوسط فلا ترتيب فيهما ، لأنها كلام في أوصاف هذه المعاني ، ومتى عرفناها إلى شئنا وصفناها أولاً بالحدوث ، وإن شئنا وصفناها بأن الجسم لم يخل منها .

فإن قيل : ولم سميت هذه الوجوه دعوى ؟ قلنا : لأن الدعوى كل خير لا يعلم صحته وفساده إلا بدليل ، وهذه حال كل واحدة من هذه الوجوه .

الترتيب في الدعوى الأولى من الدعوى الأربع ، وهو الكلام في إثبات الأكوان التي هي الاحتمال والافتراق والحركة والسكون . والخلاف فيه مع الأسم (٣) وجماعة من الملة .

السلام في إثبات الأكوان

وتحرير الدلالة على ذلك ، هو أن الجسم حصل مجتمعاً في حال كان يجوز أن يبقى مفترقاً ، والحال واحدة ، والشرط واحد ، فلا بد من أمر ومخصص له ولمكانه حصل مجتمعاً . وإلا لم يكن بأن يحصل على هذا الوجه أولى من خلافه وليس ذلك الأمر إلا وجود معنى .

(١) فاضحة من م

(٢) وإنما في أ

(٣) هو أبو بكر عبد الرحمن بن كيسان الأسم ، قال صاحب الدلالة : كان من أصبح الناس وأصهم وأورعهم خلافة كان ينظره علماً به السلام في عصر أمته وبعده سلوة في س أمته ، وذكره القاضي في المائة السادسة من طقات المعزلة .

فإن قيل : ومن أين أن هذا الجسم حصل مجتمعاً في حال كان يجوز أن يكون (١) مفترقاً ؟ قلنا : هذا الحكم معلوم ضرورة في الأجسام الحاضرة التي اختبرناها وسبرناها ، وأما في الأجسام الغائبة فيعلم بالبرهان إلى الأجسام الحاضرة . فنقول : إنما وجب ذلك في هذه الأجسام لتعريفها ، والتعريف ثابت في الأجسام الغائبة ، فيجب أن يكون هذا الحكم ثابتاً هناك .

فإن قيل : كيف تصح دعوى الاضطراب فيه مع أنكم استدللت على ذلك بأدلة قاتمة : إن الجسم لو حصل مجتمعاً مع الوجوب لاستغنى عن جامع يجمعه ، كما أن عدم الصوت في الحالة النائية لما وجب علمه استغنى عن معلم يعلمه ، وكذلك وجوب القديم تعالى لما كان واجباً استغنى عن موجد يوجد به ، والمعلوم أنه لا يستغنى عن جامع يجمعه . وكذلك قد قاتم : إن الأجسام لو حصلت مجتمعاً مع الوجوب لكان يجب أن يتأتى من أضف القادرين من الجمع بين جيلين بأن يصادف وقتاً يجب اجتماعهما فيه ، بل كان يجب أن يتمدد على أقوى القادرين من الفريق بين ريشتين أو خردتين بأن يصادف وقتاً يجب اجتماعهما فيه ، والمعلوم خلافه . قلنا : إنما كان ذلك منا على طريق الاستظهار (٢) والتأكيد ، لا على طريق الاستدلال والاحتجاج .

فإن قيل : وما المراد بقولكم والحال واحدة والشرط واحد ؟ قلنا : المراد بالحال التحيز ، وبالشرط (٣) الوجود ، وذلك ثابت في الحالتين جميعاً .

(٢) الاستظهار في أ

(١) بقى في م

(٣) وللشرط في م

فإن قيل : ولم قلّم إن الجسم إذا حصل مجتمعا في حال ، كان يجوز أن يبقى مفترقا والحال واحدة والشرط واحد فلا بد من أمر ثان ومخصص ؟

قيل له : إنما قلنا : ذلك لأننا نعلم ذلك بأدنى تأمل . وطريقة التأمل هو : أن الجسم إذا جازت عليه صفتان ثم خرجت إحداها من الجواز إلى الوجوب ، والأخرى من الجواز إلى الاستعالة ، فلا بد من أمر ومخصص له ولكانه خرجت إحداها من الجواز إلى الوجوب والأخرى من الجواز إلى الاستعالة ، وإلا لم يكن بأن يحصل هكذا أولى من خلافه ، وليس ذلك الأمر إلا وجود معنى على ما قوله . وليس لتخصم أن يطالب بعد ذلك بل ، لأننا قد أوردنا عليه طريقة النظر ، فإن شاء أن يعلم فلي نظر فيه .

فإن قيل : ولم قلّم إن ذلك الأمر ليس إلا وجود معنى ؟ قلنا : إنه لا يخلو ؛ إما أن يكون راجعا إليه ، أو إلى صفاته ، أو إلى غيره . لا يجوز أن يكون راجعا إليه وإلى صفاته ، وإذا كان راجعا إلى غيره فلا يخلو ؛ إما أن يكون تأثيره على طريقة التصحيح كتأثير الفاعل فيما يفعله ، أو يكون تأثيره على طريقة الوجوب . لا يجوز أن يكون تأثيره على طريقة التصحيح ، وإذا كان تأثيره على طريق الوجوب فلا يخلو ؛ إما أن يكون معدوما أو موجودا ، ولا يجوز أن يكون معدوما ، فلم يبق إلا أن يكون موجودا على ما قوله .

وهذه القصة مترددة بين النفي والإثبات ، كذا أوردته قاضي القضاة في المحيط^(١) وهي أولى من التقاسيم الأخرى التي أوردتها الشيخ في الكتب ، لأن القصة إذا لم تتردد بين النفي والإثبات احتملت الزيادة ، وكان للتخصم أن يشتم فيها .

(١) قاضي كتاب هيوان المحيط بالتكليف . وقد أملاه على تلاميذه وقد أحدم وهو ابن هوية باسمه المجهول من المحيط بالتكليف وتوجد منه نسخة في دار الكتب المصرية وهي إحدى مصورات مكتبة الخباز كما توجد منه نسخة خاصة في مكتبة برلين .

واعلم أن التقسيم قد يورد ويكون العرض به إبطال البعض والصحيح البعض على ما ذكرناه في هذا الموضع ، وقد يرد والعرض به إبطال الكل وذلك مثل ما قوله في الدلالة على أن الله تعالى لا يجوز أن يكون عالما بهلم ؛ وقد يورد والعرض به تصحيح الكل وذلك مثل ما قوله في التوانع المقولة عن الرؤية وأنها ستة .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون الجسم مجتمعا لذاته ، أولا هو عليه في ذاته ؟ قلنا : لأنه لو كان كذلك لوجب أن يكون مجتمعا أبدا ولا يكون مفترقا أصلا . ولأنه لو كان كذلك ، لوجب أن يكون كل جزء فيه مجتمعا ، لأن صفة الذات ترجع إلى الآحاد والأفراد دون الجمل . ولأنه لو كان كذلك ، لوجب إذا افرق أن يكون مفترقا لذاته ، وأيضاً^(١) فكان يؤدي إلى أن يكون مجتمعا على قصدنا مفترقا دفعة واحدة ، وذلك محال . ولأنه لو كان كذلك لا يمكن يجب أن لا يفت كونه مجتمعا على قصدنا ودواعينا ، والعلوم خلافة . ولأنه لو كان كذلك ، لوجب في الأقسام كلها أن تكون مجتمعة لأشياء متماثلة ، والاشتراك في صفة من صفة الذات بوجب الاشتراك في سائر صفات الذات .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون الجسم مجتمعا لوجوده ؟ قلنا : لأنه لو كان كذلك ، لوجب أن يكون هو مجتمعا مادام موجودا وأن لا يفتري أصلا وقد عرفنا خلافة . ولأنه لو كان كذلك ، لوجب أن يكون كل جزء منه مجتمعا لأن الوجوب ثابت فيه ، وقد علم خلافة . ولأنه لو كان كذلك لوجب إذا افرق أن يكون مفترقا أيضا لوجوده ، فيجب أن يكون مجتمعا مفترقا دفعة واحدة وهذا محال .

لم لا يكون الجسم مجتمعا لوجوده

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون الجسم مجتمعا لحدوثه ؟ قلنا : إن أردتم بالحدوث وجوده بعد أن لم يكن فقد أفداه من قبل ، وإن أردتم به حثة الحدوث فآذى بفسده هو أنه لو كان كذلك لوجب أن لا يكون الجسم مجتمعا في حالة البقاء ، لقد العلة فيه ، ولأنه كان كذلك لوجب أن يكون كل حرة منه مجتمعا لثبوت العلة فيه وقد علمنا خلافه . وبعد فلو كان كذلك ، (١) لوجب أن لا يحصل (١) مفترقا في حالة الحدوث ، والعلوم خلافه . ولأنه لو كان كذلك لكان يجب إذا افرق أن يكون مفترقا لحدوثه أيضا ، فكان يجب أن يكون الجسم مجتمعا مفترقا دفعة واحدة وهذا محال .

لم لا يكون الجسم مجتمعا لحدوثه ؟

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون الجسم مجتمعا لحدوثه على وجه ؟ قلنا : لأنه لا وجه هنا مقول ، فيقال إن الجسم اجتمع لحدوثه على ذلك الوجه ، بخلاف ما قوله في الحسن والتصح فإن لذلك وجودا مقولة ، نحو كونه ظلما وكذبا وغيرهما . ولأنه لو كان كذلك لوجب أن يكون الجسم مجتمعا في حالة البقاء ، والعلوم خلافه .

لم لا يكون الجسم مجتمعا على وجه ؟

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون الجسم مجتمعا لعدمه ؟ قلنا : لأن العدم يحيل كونه مجتمعا ، وما أحال الحكم لا يجوز أن يؤثر فيه . ولأنه لا يحصل مجتمعا إلا بعد الوجود ، فكيف يكون عدمه مؤثرا فيه .

لم لا يكون الجسم مجتمعا لعدمه ؟

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون الجسم مجتمعا بالفاعل ؟ قلنا : لأنه لو كان كذلك لوجب في الواحد منا وهو قادر على أن يجعل الجسم مجتمعا من دون معنى أن يكون قادرا على إيجاد الجسم ، لأن من قدر على أن يجعل ذاتا

لم لا يكون الجسم مجتمعا بالفاعل ؟

(١) لكان لا يجب أن يصير في ص

من الذوات على صفة من الصفات من دون معنى ، قدر على إيجاد نفس تلك الذات .

دليله : الكلام ، فإن أحدنا لما قدر أن يجعله أمرا ونهيا وخيرا ، قدر على إيجاد نفس الكلام . وعكسه كلام الغير ، فلما لم يقدر على جعله أمرا ونهيا وخيرا ، لم يقدر على إيجاد نفس الكلام . والعلوم أن أحدنا لا يقدر على إيجاد الجسم فيجب أن لا يتعلق به كونه مجتمعا .

فإن قيل كيف يصح رد ذلك إلى الكلام ، والكلام عندنا كائن الأجسام في أنا لا قدر عليه ؟ قلنا : إنا نعلم ضرورة أن الكاذب يستحق الذم واللاما من جهته على كذبه ، فلولا أنه وقع من جهته ومتملق به وإلا لم يجز ذلك ، فصح ما قلناه .

دليل آخر وهو أن أحدنا لو قدر على أن يجعل الجسم مجتمعا من دون معنى قدر على أن يجعله على سائر صفاته التي يكون عليها بالتعاين نحو كونه ، أسود وأبيض وأحمر وحنوا ومرأ وغير ذلك ، كافي الكلام فإنه لما كان قادرا على أن يجعله أمرا ونهيا ، قدر أن يجعله على سائر أوصافه نحو كونه ، خيرا واستخبارا أو عرضا ويمينا وجعدا وغيا وإثباتا إلى غير ذلك ، والعلوم خلافه .

دليل آخر ، وهو أنه لو كان كذلك ، لوجب في كون أحدنا عالما أن يتعلق بالفاعل لأن هاتين الصفتين مستحقتان على حد واحد ، والصفتان متى استحققتا حد واحد ، كان التأثير فيهما من باب واحد .

فإن قال : هكذا قول فدلوا على خلافه ، قلنا : لو كان كون أحدنا عالما متعلقا بالفاعل ، لوجب أن لا يجد الواحد منا هذه الصفة كلها من ناحية صدره ، لأن الفاعل إنما يفعل الجلة على هذه الصفة لا البعض .

دليل آخر وهو أنه لو كان كذلك ، لوجب أن لا يتأتى من أحدنا الجمع بين الجسمين في حالة البقاء ، لأن ما يتعاق بالفاعل ينفع حالة الحدث ، كما في الكلام فإنه لما تعلق أوصافه بالفاعل تبع حالة الحدث حتى لم يجز خلافه .

دليل آخر ؛ وهو أنه لو كان كذلك ، لوجب أن يتأتى من الواحد منا إيقاف الجسم الثقيل في الجو دون قرار ولا علاقة بأن لا يجعله متحركاً ، والمعلوم خلافه ، فليس إلا أن كون الجسم مجتمعاً مما لا تعلق له بالفاعل .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون الجسم مجتمعاً لعدم معنى ؟ قلنا : لأن المعنى المتصور لا اختصاص له ببعض الأجسام دون بعض ، فكان يجب أن تكون الأجسام كلها مجتمعاً لعدم ذلك المعنى ، وأن لا يكون شيئاً مفترقاً ابنة ، وقد عرف خلافه .

وبعد ، فإن كون الجسم مجتمعاً موقوف على قصدنا ودواعينا شيئاً وإثباتاً فيجب أن يكون لأحوالنا فيه تأثير . ولا يجوز أن يكون تأثيره في نفس الصفة أو فيما يؤثر فيه . لا يجوز أن يكون تأثيره في نفس الصفة لما قد تقدم أن هذه الصفة لا تتعاق بالفاعل ، وإن كان تأثيره فيما يؤثر فيه ، فذلك التأثير لا يجوز أن يكون ممدوماً ، لأن الأعدام لا يتعلق بالفاعل ، فيجب أن يكون موجوداً على ما هو له .

وبعد ، فلو كان الجسم مجتمعاً لعدم الافتراق ، ومفترقاً لعدم الاجتماع ، لوجب إذا عدم الثمينان عن الجسم ، أن يكون مفترقاً مجتمعاً دفعة واحدة ، وهذا محال .
فإن قيل : نحن لا نقول بعدم الثمينين عن الجسم ، بل نقول بوجود أحدهما وعدم الآخر ، قلنا : إلك قد أقررت بإثبات الأعراض فكيفنا^(١) مثوبة التناظر

لم لا يكون اجتماع
الجسم لعدم معنى

هل أما تربت عدم الثمينين عن الجسم ، فنقول : إن زيدا لو جمع بين الجسمين لقد عدم عنه الافتراق ، وعمراً إذا فرق بينهما فقد عدم عنه الاجتماع ، ففي الحالة الثالثة يجب أن يكون الجسم مجتمعاً مفترقاً في دفعة واحدة لعدم الثمينين جميعاً .

فإن قيل : إن الافتراق الأول يعود ، قلنا : العود على مقدورات العباد لا يصح ، فصح ما قلناه .

فإن قال : فإذا جاز في الجسم أن يكون مجتمعاً لوجود الاجتماع ومفترقاً^(١) لوجود الافتراق ، ولا يلزم أن تكون الجسم مجتمعاً مفترقاً في حالة واحدة ، فهلا باز أن يكون مجتمعاً مفترقاً دفعة واحدة ؟ قلنا : لأن هذين الثمينين يتضادان في الوجود ولا يتضادان في الدم ، فلا يمنع علمهما وإن امتنع وجودهما لأجل تضادهما ، فافترقا .

فإن قال : لم لا يجوز أن يكون مجتمعاً لوجود الاجتماع ، ومفترقاً لعدم الاجتماع ؟ قيل له : لأنه لو كان كذلك لوجب إذا وجد فيه الاجتماع من جهة زيد ، وعدم من جهة عمرو ، أن يكون مجتمعاً مفترقاً دفعة واحدة ، وهذا محال .

دلالة أخرى وقد استدلل لحسن الأمر والنهي على إثبات الأعراض ،
(٢) فقيل قد ثبت أنه^(٢) ينحس من الواحد منا أن بأمر الغير بأن يتناول الكور فلا يحلو أن يكون أمراً بنفس الجسم^(٣) أو بأمر رائد على الجسم^(٢) . لا يجوز أن يكون أمراً بنفس الجسم ، لأن الجسم موجود ، والأمر بإيجاد الوجود محال ، فلم يبق إلا أن يكون أمراً بمعنى سوى الجسم ، وهو الذي هو له .

فإن قيل : نحن لا نقول إنه أمر بنفس الجسم ، ولا بمعنى سوى الجسم ،

(١) فبقيل له في ١

(١) مفترقاً في ١

(٢) أو بمعنى سوى الجسم في ١

(١) وكفينا في ١

نهاية إثبات
الأكران

بل قول هو أمر بتحصيل الجسم على هذه الصفة^(١) ، قلنا : قد دللنا على أن هذه الصفة لا تتناق بالفاعل ، فهذه الجملة كافية في إثبات الأكران التي هي الاحتجاج والافتراق والحركة والسكون .

الكلام في حثوث
الأعراض

فضل : والفرض به الكلام في الدعوى الثانية من الدعوى الأربعة ، وهو الكلام في حثوث الأعراض ، والخلاف فيه مع أصحاب الكون والظهور^(٢) فإنهم ذهبوا إلى قدم الاحتجاج والافتراق ، وقالوا : إن الاجتماع متى ظهر كمن^(٣) الافتراق ، وإذا ظهر الافتراق قالوا^(٤) كمن الاجتماع .

وتحرير الدلالة على ما قوله في ذلك ، هو أن العرض يجوز عليه المدم ، والتقديم لا يجوز أن يدم ، ولا يجوز أن يكون قديماً ، وإذا لم يكن قديماً وجب أن يكون محدثاً ، لأن الموجود يتردد بين هذين الوصفين ، فإذا لم يكن على أحدهما كان على الآخر لا محالة .

فهذه الدلالة مبنية على أصاين : أحدهما ، أن العرض يجوز عليه المدم ؛ والثاني ، أن التقديم لا يجوز عليه المدم .

أما الأول ، فالدليل عليه ، هو أن الجسم المجتمع إذا افترق فما كان فيه من الاجتماع لا يخلو ؛ إما أن يكون باقياً فيه كما كان ، أو زائلاً عنه . لا يجوز أن يكون باقياً فيه كما كان . وإذا كان زائلاً فلا يخلو ؛ إما أن يكون زائلاً بطريقة^(٥)

(١) صفة في ١

(٢) والذي اشتهر من الميزة هذا الاسم م الطائفة ، إذ أن الحاد عند النظام فعل ولعله ، فاق خلق الدنيا جملة ، والوجودات خلت كلها دفعة واحدة ولكن بعضها يكون كاساً في جنى ، وبيرو الزمن تخرج أنواع اللادن والثالث والإنسان من مكنها . احذر اللل والحمل ١ : ٥٦ ، وتاريخ الفلسفة في الإسلام هو يور ص ١٧ .

(٣) فائدة من ص

(٤) ظهر في ص

(٥) بطريق في ١

الانتقال ، أو بطريقة المدم . لا يجوز أن يكون زائلاً بطريقة الانتقال لأن الانتقال محال على الأعراض ، فلم يبق إلا أن يكون زائلاً بطريقة المدم على ما قول .

فإن قيل : هذا كله يبنى على أن الاجتماع كان حالاً فيه ونحن لا نسلم ذلك بل قول : إنه كان موجوداً لا في محل ، قلنا : لو كان كذلك لم يختص ببعض الأجسام دون بعض ، فكان يجب أن تكون الأجسام كلها مجتمعة لوجود ذلك الاجتماع الموحود لا في محل ، وأن لا يكون شيئاً منها مفترقاً عنه والمعلوم خلافه . ولأنه لو كان كذلك ، لوجب أن لا يحتاج الواحد منا في الجمع بين الجسمين إلى أن يماسهما أو يماس ما يماسهما وللمعلوم خلافه .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون الاجتماع باقياً فيه كما كان ؟ قلنا : لأنه لو كان كذلك لوجب في الجسم أن يكون محتماً لوجود الاجتماع الباقي ، ومفترقاً لوجود الافتراق الطارئ ، وهذا محال .

فإن قيل : لم قلتم ذلك ؟ قلنا : لأن هذه الصفة إنما صدرت عن الاجتماع لما هو عليه في ذاته ، وما هو عليه في ذاته ثابت لأن ثباته من قبل .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون إيجاب الاجتماع لما يوجب موقفاً على شرط منفصل عنه ؟ قلنا : لأن هذا الشرط غير مقول ولا طريق إليه ، وإثبات ما هذا جاله يفتح باب الجهالات .

فإن قيل : بما أنكرتم أن يكون الشرط فيه هو أن لا يطرأ ضده ؟ قلنا : ليس بأن يقال هذا أولى من أن يقال هذا الشرط في إيجاب الافتراق لما يوجب لا يصادف في محل له ضداً هو الاجتماع فلا يتميز الشرط من الشروط ، وذلك لا يجوز .

لم لا يمس
الاجتماع
فيه كما كان

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون زائلاً بطريقة الانتقال ؟ قلنا : الانتقال لا يجوز على الأعراض .

فإن قيل : ولم قلتم ذلك ؟ قيل له : لأن المرجع بالانتقال إلى تفرغ مكان وشغل مكان وهذا من خصائص الجواهر والأجسام ، ولأنه لا يخلو إما أن يكون منتقلاً في حال كان يجب انتقاله فيها ، لأنه لا يمكن صرف هذا الوجود إلا إلى ذاته أو ما هو عليه في ذاته ، وهذا يوجب أن يكون منتقلاً أبداً وأن لا يستقر فيه أصلاً . ولا يجوز أن يكون منتقلاً في حال كان يجوز أن لا ينتقل ، لأنه لو كان كذلك لوجب أن يكون منتقلاً لمعنى للطريقة المذكورة في إثبات الأعراض . وحال ذلك المعنى لا يخلو ؛ إما أن يكون حالاً فيه ، أو في غيره أو لا في محل . لا يجوز أن يكون موجوداً لا في محل لأن حاله مع هذا المحل وهذا العرض كحالته مع سائر المحال وسائر الأعراض فيجب (١) أن ينتقل به سائر الأعراض عن سائر المحال لوجود ذلك المعنى لا في محل ، والمعنوم خلافه . ولا يجوز أن يكون حالاً في غيره لمثل هذه الطريقة .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون حالاً في نفس الاجتماع ؟ قلنا : لأن الاجتماع عرض ، والمرض لا يحمل المرض .

فإن قيل : لم قلتم ذلك ؟ قلنا : لأن الخلل إن لم يعلق بالتحيز لا يمتلئ ، وكذلك اللون بأن يكون حالاً والجوهر بأن يكون محلاً أولى من خلافه وإن وجد كل واحد منهما بجانب الآخر ، لما كان الجوهر متحيزاً دون اللون

وكان المرجع بالخلل إلى الوجود بجانب الغير ، والغير (١) متحيز ، وقد ثبت أن الاجتماع ليس بتحيز ، فلا يجوز أن يكون في نفس الاجتماع .

فإن قيل : لم قلتم ذلك ؟ قلنا : لأنه لو كان كذلك لكان لا يخلو ؛ إما أن يكون محتماً أو مفترقاً ، فإن كان محتماً كان كذلك بالاجتماع (٢) والكلام في ذلك الاجتماع كالكلام فيه فينسب إلى ما لا نهاية له ، وكذلك الكلام إذا كان مفترقاً . ثبت بهذه الجملة أن الأعراض يجوز عليها العدم .

وأما لدليل على أن القديم لا يجوز عليه العدم ، فهو أن القديم قديم لنفسه ، وللوصوف بصفة من صفات النفس لا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال . وهذه الدلالة مبنية على أصلين : أحدهما أن القديم قديم لنفسه ، والثاني أن للوصوف بصفة من صفات النفس لا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال . أما الذي يدل على أن القديم قديم لنفسه ، هو أنه لا يخلو ؛ إما أن يكون قديماً لنفسه أو بالفاعل أو لمعنى ، لا يجوز أن يكون قديماً بالفاعل ولا لمعنى ، فلم يبق إلا أن يكون قديماً لنفسه على ما قوله .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون قديماً بالفاعل ؟ قلنا : لأن من حق الفاعل أن يكون متعلقاً على فعله وما تعلقه غيره لا يجوز أن يكون قديماً ، لأن القديم هو ما لا أول لوجوده .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون قديماً لمعنى ؟ قلنا : لأن ذلك المعنى لا يخلو ؛ إما أن يكون موحوداً أو معدوماً ، لا يجوز أن يكون معدوماً لأن العدم مقطعة الاختصاص ، ولأن الإيجاب إما أن يصدر عن الصفة المنتزعة عن صفة الذات وهي مشروطة بالوجود ، فلا يجوز أن يكون معدوماً وإذا كان موجوداً

فلا يغلو؛ إما أن يكون قديماً أو محدثاً ، لا يجوز أن يكون محدثاً لأن العلة لا تتراخى عن المعلول ؛ ولا يجوز أن يكون قديماً لأنه ليس بأن يكون القديم قديماً لهذا المعنى أولى من أن يكون هذا المعنى قديماً للقديم ، وهذا يؤدي إلى أن لا تتميز العلة من المعلل به ^(١) ومن شأن ما يجعله علة أن يجعله متميزاً عن المعلل ^(٢) حتى لو لم يتميز دل على فساد .

وبعد ، فإن ذلك المعنى إذا شارك القديم فيما له احتاج إلى معنى وجب احتياجه إلى معنى آخر ، والكلام فيه كالكلام في الأول ، فيتسلل إلى ما لا نهاية له .

وأما الذى يدل على أن الموصوف بصفة من صفات الذات ^(٣) لا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال ، فهو أن الذات إنما بدخل في كونها ذاتاً معلومة لاختصاصها بصفة الذات ، فلو خرجت عن هذه الصفة لخرجت عن أن تكون ذاتاً معلومة أصلاً ، ولأن صفة الذات مع الذات تجري مجرى صفة العلة مع العلة ، فكما أن صفة العلة تحب ما دامت العلة ، فكذلك صفة الذات تحب ما دامت الذات .

وأحد ما يدل على أن القديم لا يجوز أن يعدم ، هو أن القديم باق والباقي لا ينتفى إلا بضد ^(٤) أو ما يجرى مجرى الضد ، فيجب أن لا يتنقض القديم أصلاً لأنه لا ضده ولا ما يجرى مجرى الضد .

وهذه الدلالة تنبئ على أصول : أحدها أن القديم باق ، والثاني أن الباقي

الدليل على أن
الموصوف بصفة
من صفات النفس
لا يجوز خروجه
عنها بحال من
الأحوال

لا ينتفى إلا بضد أو ما يجرى مجرى الضد ، والثالث أن القديم لا ضده ولا ما يجرى ^(١) مجرى الضد ^(٢) .

أما الذى يدل على أن القديم باق ، فهو أن الباقي ليس إلا الموجود في حال انطباعه بالوجود ، وهذا حال القديم .

وأما الذى يدل على أن الباقي لا ينتفى إلا بضد أو ما يجرى مجرى الضد ، فهو أنه إذا انتفى في حال كان يجوز أن يبقى ، لم يكن بالأبقى أحق منه بالبقاء إلا للأمر ، كطريقتنا في إثبات الأعراض ، وليس ذلك الأمر إلا الضد أو ما يجرى مجراه .

وأما الذى يدل على أن القديم لا ضده ، فهو أنه لو كان له ضد لكان لا بد من أن تكون صفته بالعكس من صفة القديم ، فيجب إذا كان القديم موجوداً لذاته وجب أن يكون ضده معدوماً لذاته وذلك مستحيل ، لأن المدوم ليس له يكونه معدوماً حال ، فضلاً عن أن يكون للذات أو للغير .

وأما ما يجرى مجرى الضد ، فلأن ذلك يقتضى أن يحتاج القديم في وجوده إلى شيء . ولذلك الشيء ضد ، فيقال : إنه جار مجرى الضد له ، والقديم ليس يجوز احتياجه في الوجود إلى شيء ، لأن ذلك يفتقر في قدمه .

وقد استدلل على حدوث الأعراض بأن قيل : إنها تشتمل على المختلف والمتماثل والمتضاد ، فلو كانت قديمة لما حاز ذلك لأن القدم صفة من صفات النفس ، والاشتراك في صفة من صفات النفس يوجب التماثل .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون المتماثل منها قديمة والباقي محدثة ؟ قلنا : لأن

(١) ما بين الرفيقين ناقص من أ
(٢) لم يكن في من
(٣) النفس في أ
(٤) بالضر في من

(١) مجراه في من

الطريقة في الجميع واحدة ، فلو جاز في بعضها لجاز في كلها .

فإن قيل : ولم قلتم إن الاشتراك في صفة من صفات النفس يوجب الاشتراك في سائر صفات النفس ؟ قلنا : لأن ذلك لو لم يوجب لكان لا يمتنع أن تشترك ذاتان في صفة ذاتية وتفترقان في صفة (١) أخرى ذاتية (٢) فيكونان من حيث اشتركا في إحدى الصفتين مثلين ، ومن حيث افترقا في إحدى الصفتين مختلفين ، وذلك يوجب لو قدر طروء الضد عليهما لبقائهما من وجه ولا تنفاهما (٣) من وجه آخر ، وذلك محال .

استدلال من وجه آخر

وقد استدلل على ذلك بوجه آخر ، قيل (٤) : إن هذه الصفات الصادرة عن هذه اللغاتي متجددة فيجب في المؤثر فيها الوجوب لها أن يكون متجدداً فإذا ثبت تجدها ثبت حدوثها ، لأننا لا نعني بالحدوث أكثر من تجدد الوجود . إلا أن هذا لا يعم جميع الأعراض ، ولا بد على حدوث ما يوجب لحله حالا أو حكما ، ولا يلزم على هذا القديم وتأثيره في هذه الحوادث ، لأنه إنما يؤثر على سبيل الاختيار ، وكلامنا فيما يؤثر على طريقة الإيجاب .

وأحد ما يدل على ذلك ، هو أن هذه اللغاتي تحتاج في وجودها إلى محال محدثة ، وما يحتاج في الوجود إلى الحدث حتى لا يوجد من دونه بعبء حدوثه . وهذا يبين على أن العلم بحدوث الأجسام غير محتاج إلى العلم بحدوث الأعراض .

وأحد ما يدل على حدوث الأكوان ، هو أنها لو كانت قديمة لوجب في الصفات الصادرة عنها أن تكون واجبة فيما لم يزل ، والصفة متى وجبت

من الأدلة على حدوث الأكوان

استغنت بوجوبها عن العلة على ما سمينه في باب الصفات عند الكلام من السكالية إن شاء الله تعالى ، وهذا بقدر في أصل إثباتها .

ومن وجه آخر ، وهو أن الطريق إلى إثبات الأكوان إنما هو تجدد هذه الصفات مع جواز أن لا تتجدد ، فلو ثبت فيما لم يزل لكانت الصفات الصادرة منها واجبة فيفسد علينا طريق العلم بها . فهذه جملة كافية في حدوث الأعراض .

فصل ، والنقض به الكلام في الدعوى الثالثة من الدعوى الأربع ، وهو الكلام في أن الأجسام لا يتعوز حلوها من الأكوان التي هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون .

والخلاف فيه مع أصحاب الميول ، وهم جماعة ذهبوا إلى أن الأعيان قديمة والتراكيب محدثة ، وعبروا عنها بببارات هائلة نحو الاستقص والبسيط والعينة والمصدر والميول إلى غير ذلك .

والدليل على صحة ما قوله في ذلك هو أن الجسم لو جاز خلوه عن هذه المياني لجاز خلوه عنها الآن بأن يبقى على ما كان عليه من الخلو احترازاً عن اللون ، فإنه وإن صح خلو الجسم منه لم يصح أن يخلو منه بعد وجوده فيه .

فإن قيل : وبأي علة جعتم بين حالها الآن وبين حالها فيما مضى من الأيام ؟ قلنا : لأنه لم يتغير عليه إلا المسكنة (١) وأزمته (٢) ، والأمكنة والأزمنة مما لانائير لها (٣) فيما يصح على الجسم أو يجب أو يستحيل ، ألا ترى أن الجسم لما صح أن يكون مجتمعاً أو مفترقاً الآن ، صح أن يكون مجتمعاً أو مفترقاً في كل وقت وفي كل زمان ، ولما استحال أن يكون مجتمعاً مفترقاً دفعة الآن ، استحال

(٢) الأزمنة في ص

(١) الممكنة في ص
(٢) لها في ا

(٢) ولا ينفاهما في ا

(١) ذاتية أخرى في ص
(٢) قيل له في ا

الكلام في أن الأجسام لا تخلو من الأكوان

الخلاف مع أصحاب الميول

الجسم لا يخلو من الأكوان

أن يكون في كل وقت وفي كل زمن ، ولما وحب كونه مجتمعاً أو منفترقاً الآن . وجب ذلك في كل زمن وفي كل مكان . فوجب لو جاز خلوه عنها في كل حال من الأحوال أن يجوز خلوه عنها الآن بأن يبقى على ما كان عليه من الخلو ، وهذا يوجب لو أحبرنا محبر بأن في أقصى بلاد العالم جسماً ليس يتجمع ولا منفترق ولا محترق ولا ساكن أن تصدقه ، والعلوم خلافه ، فثبت بهذا أن الجسم لا يخلو عن الأكوان في وقت من الاوقات .

وتحرير هذه الجمله هو أن الجسم لا بد من (١) أن يكون متحيزاً عند الوجود ، ولا يكون متحيزاً إلا وهو كائن ، ولا يكون كائناً إلا يكون .

فإن قيل : لم قلتم إن الجسم يجب تحيزه عند الوجود ؟ قلنا : لان تحيزه لما هو عليه في ذاته بشرط (٢) الوجود .

فإن قيل : ولم قلتم ذلك ؟ قيل له : لا يخلو ؛ إما أن يكون متحيزاً لما هو عليه في ذاته على ما قوله ، أو يكون متحيزاً للمنى ، أو بالفعل . لا يجوز أن يكون متحيزاً للمنى ، لان ذلك المنى لا يوجب تحيزه إلا إذا اختص به ، ولا يخص به إلا إذا حله . ولا يخلو إلا وهو متحيز . ولولم يتحيز إلا إذا حله ذلك المنى لوقف كل واحد من الامرين على صاحبه وذلك محال . ولا يجوز أن يكون متحيزاً بالفاعل ، وإلا كان يصح من الفاعل أن يوجد ذات الجوهر ولا (٣) يجعله متحيزاً لان هذا هو الواحد فيما يتعلق بالفاعل ، ألا ترى أن الوجود لما يتعلق بالفاعل وقف عليه ، حتى أن شيئاً أوجدته وأن شيئاً لم يوجده ، بل كان يصح منه أن يوجد فيجمله سواء بدلا من تحيزه ، وأن يجمع بين هاتين الصفتين فيجمله سواءاً متحيزاً ، وذلك يقتضى أنه لو طرأ عليه ضد أن ينفيه من وجه دون وجه .

الذات على أن
الجسم لا يخلو من
الأكوان

وأحد ما يدل على ذلك ، وهو أن كل جسمين إما أن يكون بينهما بون ومسافة أو لا يكون ، فإن كان بينهما بون ومسافة كانا منفترقين ، وإن لم يكن كانا مجتمعين . قد صح أن الجسم لم ينفك من هذه للماني .

وأحد ما يدل على ذلك ، هو أن الجسم لو خلا عن الاجتماع والافتراق لكان السابق إليه لا يخلو ، إما الاجتماع ، أو الافتراق .

فإن قال : السابق إليه الاجتماع ، قلنا : فكيف يصح تجمع (١) ما لم يكن منفترقاً من قبل ؟

وإن قال : السابق إليه الافتراق ، قلنا : كيف يصح تفريق ما لم يكن مجتمعاً من قبل ، فعلى هذه الطريقة يجري الكلام في ذلك .

فصل : والنرض به ، الكلام في الدعوى الرابعة من الدعوى الأربع ، وهو الكلام في أن الجسم إذا لم ينفك عن هذه الحوادث التي هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون وجب أن يكون محدثاً منها . والاطلاف فيه مع جماعة من المتأخرين (٢) وابن الراوندى (٣)

والدليل على صحة ما قوله ، هو أن الجسم إذا لم يخل من هذه الحوادث ولم يعلمها ، وجب أن يكون حظه في الوجود كحظها (٤) وحظ هذه الماني له الوجود أن تكون حادثة وكأنه بعد أن لم تكن ، فوجب في الجسم أن يكون

(١) جميع في م

(٢) مع المتأخرين في م

(٣) هو أحد من يمين من أسبق الراوندى . كان مستقلاً ثم خرج على المتأخرين ككتاب طاعة المنة في تقسيم ، قال ابن المرتضى له الحد واسلع من الدين ، بينما يقول القاضي . الجار أنه تاب في آخر حياته . اختف في وفاته . وبشر أنها كانت في النصف الأخير من شهر الرأح . آخر الفية والأمل ٩٢ . وبقية غيرج . كتاب الانتصار لفياط .

(٤) كحظه في الماني في م

(٢) شرط في م

(١) ناضية من م

(٢) فلا في م

الجسم إذا لم ينفك
عن الحوادث
كان محدثاً

المتأخرين
ابن الراوندى

الدليل على
المفوت

محدثاً أيضاً وكاننا سعداً أن لم يكن ، كالتوأمين إذا ولداً معاً وكان لأحدهما عشر سنين فإنه يجب أن يكون للآخر أيضاً عشر سنين .

فإن قيل : أليس أن الجسم لم يخل من الأعراض ولا يجب أن يكون عرضاً ، فهلا جاز أن لا يخلو من الحدث ولا يجب أن يكون محدثاً مثله ؟ قلنا : ما ذكرناه إنما يقتضى اشتراكها في الوجود ولا في الجنس ، ألا ترى أن السواد والبياض إذا وجدا معاً فإتما يجب أن يكونا مشتركين في الوجود حتى لو كان أحدهما محدثاً لكان الآخر أيضاً محدثاً ، فإما أن يكون كل أحد منهما من جنس الآخر فلا ، وكذلك التوأمين ، إذا ولدا معاً وكان لأحدهما عشر سنين ، فإتما ينبغى أن يكون للآخر أيضاً (١) مثل هذه المدة ، فما اشتراكهما في الجنس حتى إذا كان أحدهما قرشياً يجب أن يكون قرشياً فلا ، بل لا يمنع أن يكون أحدهما من جنس وأحدهما من جنس آخر .

فإن قيل : ما أنكرتم أن الجسم وإن لم يخل من الحوادث ولم ينفك عنها لم يجب أن يكون محدثاً مثلها ، بأن يكون قد حدث فيه حادث ، قبله حادث وقبل ذلك الحادث حادث ، إلى ما لا أول له ؟ قلنا : هذه مناقضة ظاهرة ، لأن الحادث والحادث سواء ، والحادث لا بد له من محدث وفاعل ، والفاعل الحدث يجب أن يكون متقدماً على فعله ، وما تقدم غيره لا يجوز أن يكون مما لا أول لوجوده .

وقد أوردت هذه الطريقة على وجه آخر ، قيل : لو كان الجسم قديماً لوجب أن يكون متقدماً على هذه المعاني المحدثه ، لأن من حق القديم أن يكون

لا يكون الجسم
محل الحوادث
ولم يكن محدثاً

متقدماً على ما ليس بقديم ، كما أن من حق ما وجد منذ يومين أن يكون متقدماً على ما وجد منذ يوم ، وقد عرفنا أن الجسم (١) لا يكون متقدماً على هذه المعاني ، فوجب أن لا يكون قديماً ، وإذا لم يكن قديماً وجب أن يكون محدثاً لأن الوجود يتردد بين هذين الوضعين ، فإذا لم يكن على أحدهما كان على الآخر لا محالة . فهذه جملة الكلام في هذا الفصل .

فصل ، في الشبه . اعلم أن الشبه التي تورد في قدم العالم (٢) وإن كثرت فهي منفصلة غير قاذحة ، فإن عرفت الجواب عنها حسن ، وإن لم تعرف لم يفتح في العلم بحدوث الأجسام .

فمن ذلك هو أنهم قالوا : لو كان العالم محدثاً لاحتاج إلى محدث وفاعل ، وفاعله إذا حصل فاعلا بعد أن لم يكن فاعلا فلا بد أن هنالك من معنى له ولمكانه صار فاعلا ، كغيريقتكم في إثبات الأعراض ، وذلك المعنى إذا كان محدثاً يحتاج إلى آخر ، والكلام في محدثه كالكلام فيه ، فيتسلسل إلى ما لا (٣) نهاية له (٤) ، وذلك محال .

والأصل في الجواب عن ذلك ، هو أن الفاعل ليس له بكونه فاعلا حال ، بل المرجع به إلى أنه وجد من جهته ما كان قادراً عليه ، وليس يجب إذا وجد من جهته ما كان قادراً عليه أن يكون هنالك معنى حتى يحتاج ذلك المعنى إلى محدث ، ومحدثه إلى معنى آخر ، فيؤدى إلى ما ينشأ . ألا ترى أن أحداً

(١) لا يجوز أن يكون في ص :

(٢) قال بعض فلاسفة الإسلام بدم المسالم مجازين بذلك لأرسطو . وقد كثرتم الزوال
لهولم هذا في كتاب تهافت الفلاسفة . أما المتكلمون على اختلاف أنواعهم فقد رفضوا هذا
القول وردوا عليه . (٣) يتنامى في ص .

في الشاهد يحصل فاعلا بعد أن لم يكن فاعلا ، (١) ولا يجب أن يكون هناك (١) معنى ، كذلك في مسائلنا .

لو كان العالم محدثاً
كان ذلك نهاية
أو حكمة وهي
مرتبطة بوجود
العالم فيكون
العامل محدثاً

ومنها: هو أنهم قالوا: لو كان العالم محدثاً لوجب أن يكون له محدث
وفاعل، وفاعله لا بد من أن يفعله لداعٍ وغرض. وذلك الداعي لا يخلو؛ إيمان
داعي الحاجة أو داعي الحكمة، لا يجوز أن يكون داعي الحاجة، فلم يبق إلا
أن يكون داعي الحكمة، وداعي الحكمة هو علمه بحسنه وانتفاع الغير به،
وذلك^(٢) ثابت فيما لم يزل، فوجب وجود العالم فيما لم يزل. وهذه شبهة
أوردها بن^(١) ذكرها المتطبيب الرازي^(٥).

والجواب عنه ، أن داعي الحكمة لا يوجب الفعل ، ألا ترى أن الواحد مناع كونه طالباً بحسن الصدقة قد يتصدق في وقت ولا يتصدق في وقت ، ويتصدق في وقت بدم ولا يتصدق في وقت بدم ، فإذا ذكره جهل .

ومنها ، أنهم قالوا : لو كان العالم محدثاً لاستحال وجوده فيما لم يزل ، فيجب أن يكون لاستحاله وجه . ثم لا يخلو ؛ إما أن يكون راجعاً إلى المقذور أو إلى القادر ، لا يجوز أن يكون راجعاً إلى المقذور وإلا استحال وجوده فيما لم يزل ، ولا أن يكون راجعاً إلى القادر لهذا الوجه أيضاً ، فيجب وجود العالم فيما لم يزل . والأصل في الجواب عن ذلك ، أن هذا حكم لا يمتل كافي غيره من المواضع نحو الحلول وغيره .

استعانة وجود
العالم فيالم يزل
لو كان محمدنا
والحيوات عن
ذلك

وبعد ، فلم لا يجوز أن يكون لأمر يرجع إلى القدر ، فإنه لو وجد الجسم

(١) ولاد لم يكن هناك قس - (٢) وهذا قس
(٤) أبوقس -

(٥) هو أبو بكر محمد بن زكريا الرازي ، كان مصلحاً فاضلاً ، وعرف في أواخر القرن الرابع الهجري وأوائل الخامس ، وله في الفري وسائر الملل حداد وعمل في بهارستان الري ومير .
أشار طلائع الأطباء لأن أبي أصحمة .

فهما لم يزل اقلب جنبه وصار الحدث قديماً . وذلك محال ، أو لم لا يجوز أن يكون الأمر يرجع إلى القادر ؟ فيقول : لو وحد الجسم فيما لم يزل ، قدح في كونه قادراً . لأن من حق القادر أن يكون متقدماً على فعله ، ولو كان العالم موجوداً فهما لم يزل لم يصح هذا .

ومنها ، هو أنهم قالوا لو كان العالم محدثاً لوجب أن يكون القديم تعالى غير عالم بوجوده فيما لم يزل ثم حصل عالم بوجوده بعد أن لم يكن عالماً ، وهذا يوجب أن يكون قد تغير حاله .

والأصل في الجواب عنه أن العلم بالشئ أنه سيوجد علم بوجوده إذا وجد ،
ولهذا الكلام موضع هو أخص .

ومنها ما يتعلق به عوام الملحة، وهو أنهم يقولون : إنا لم نجد دجاجة إلا من بيضة، ولا بيضة إلا من دجاجة، فيجب أن يكون هكذا أبداً، وهذا يؤذن بـقدم العالم .

والأصل في الجواب عنه ، أن هذا اعتماد على مجرد الوجود ، والاعتماد على مجرد الوجود في مثل هذه المسائل لا يمكن ، كما لا يمكن الرغى أن يقول إن جميع من في العالم أسود لأنني لم أر إلا هكذا . يبين ذلك أن أرباب المذاهب جلة أتبعوا خلاف ما قد وجدوه ولم يعتمدوا على مجرد الوجود . ولهذا فإن الفلاسفة يقولون : إن في هذا العالم مواضع لا ينبت فيها نبات ولا يعيش فيها حيوان ، وإنما تكون دائرة الظلة أو الشمس ، مع أنهم لم يشاهدوا مثله .

على أنا قول لم : إن الحال فيما ذكرتموه لا يخلو ؛ إما أن تكون الدجاجة والبيضة قديمتين أو محدثتين أو أحدهما قديمة والأخرى محدثة ، فإن كانتا

شبهة هوام
الملاحدة

محدثين فهو الذى يقوله ، وإن كانتا قديمتين لم يصح كون إحداها من الأخرى وكذلك (١) الكلام إذا جمل إحداها قديمة والأخرى محدثة .

نصل : وإذا ثبت أن الأجسام محدثة فلا بد لها من محدث وفاعل ، وفاعلها ليس إلا الله تعالى .

فإن قيل : لم قلتم إن الأجسام إذا كانت محدثة فلا بد لها من محدث وفاعل ، ثم قلتم إن محدثها ليس إلا الله تعالى ؟ قلنا :

أما الأول فأنه يدل عليه تصرفاتنا في الشاهد فإنها محتاجة إلينا ومتعاقبة بنا ، وإنما احتاجت إلينا لحدوثها ، فكل ما شاركها في الحدث وجب أن يشاركها في الاحتياج إلى محدث وفاعل ، والأجسام قد شاركتها في الحدث ، فيجب احتياجها إلى محدث وفاعل .

فإن قيل : ولم قلتم إن تصرفاتنا محتاجة إلينا ، وما معنى هذا (٢) الاحتياج أولا ، ثم لم (٣) قلتم إنما احتاجت إلينا لحدوثها ، حتى يمكنكم أن أن تقبسوا الأجسام عليها بعلّة الحدث ؟

قيل له : إنما (٤) نفى بالاحتياج أن لحالة من أحوالنا فيه تأثير ، والذي يدل على ذلك ، هو أنها تقع بحسب قصودنا ودواعينا (٥) وتتغير بحسب كراهتنا وموافنا (٦) مع سلامة الأحوال محققاً وإما مقدراً ، فلو أنها محتاجة إلينا لمتعاقبة بنا وإلا كان لا يجب فيها هذه القضية ، كما في تصرف القبر ، وكما في اللون .

الأجسام لأها محدثة تحتاج إلى محدث هو الله

هل يكون تصرفاتنا محتاجة إلى محدث

وأما الذى يدل على أنها إنما احتاجت إلينا لحدوثها ، فهو أن حدوثها هو الذى يقف على قصدنا ودواعينا شيئاً وإثباتاً . وبعد فإنه لا يجوز ؛ إما أن تكون محتاجة لاستمرار وجودها ، أو لاستمرار عدمها ، أو لتجدد وجودها . لا يجوز أن تكون محتاجة إلينا لاستمرار عدمها لأنها قد كانت مستمرة العدم ولم تكن ، ولا أن تكون محتاجة إلينا لاستمرار وجودها لأنها تبقى مستمرة الوجود وإن خرجنا عن كوننا أحياء فضلاً عن كوننا قادرين ، فلم يبق إلا أن تكون محتاجة إلينا لتجدد (١) وجودها وهو الحدث ، فصح القياس .

فإن قيل كيف يصح قياس الجسم على العرض قلنا : إذا اشتركا في علة الحكم لم يمتنع أن يكون حكم أحدهما حكم الآخر ، وقد بينا أن الأجسام قد شاركت تصرفاتنا في علة الاحتياج إلى محدث وهو الحدث ، فلم يمتنع قياس أحدهما على الآخر .

فأما الثانى (٢) ، وهو الكلام في أن فاعلها ليس إلا أن الله تعالى فلا يحلو ؛ إما أن تكون قد أحدثت نفسها ، أو أحدثها غيرها . لا يجوز أن تكون قد أحدثت نفسها لأن من حق القادر على الشيء أن يكون متقدماً على فعله ، فلو كان الجسم هو الذى أحدث نفسه لزم أن يكون قادراً وهو معدوم ، وسنبين في باب الصفات أن المعدوم لا يجوز أن يكون قادراً إن شاء الله تعالى . وإن أحدثها غيرها فلا يحلو ؛ إما أن تكون من فعل أمثالنا من القادرين بالقدر ، أو من فعل فاعل مخالف لنا . لا يجوز أن تكون من فعل أمثالنا من القادرين بالقدر لأنه لو كان كذلك لصح ما أيضاً فعل الجسم ، وهذا بوجب أن يصح من الواحد منا أن يخلق لنفسه ما شاء من الأموال والبنين ، والمعلوم خلافه .

لم يكون فاعلها هو الله

(٢) نافية من م

(٤) إذا لم يبق م

(٦) وموافنا في م

(١) وكنا في ا

(٢) نافية من ا

(٥) ودواعينا في م

(١) ليتجدد في م

(٢) وأما في م

فإن قيل : لم قلتم ذلك ؟ قيل له : لأن القدرة وإن اختلفت مقهوراتها متجانسة ، حتى لا جنس يفعل بقدرة إلا ويصح أن يفعل مثله بقدرة أخرى على ما سنبينه مشروحاً في موضعه .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون الجسم قد حدث بالطبع^(١) ؟ قلنا : لأن الطبع غير مقول .

لم لا يكون الجسم قد حدث بالطبع

ثم إننا نقول لم : وما تمنون بالطبع ، أتريدون^(٢) به الفاعل المختار ، أم تريدون به معنى موجباً ؟ فإذا أردتم به الفاعل المختار فهو الذي قوله ، وإن أردتم به المعنى الموجب فلا يخلو ؛ إما أن يكون معلوماً ، أو موجوداً . لا يجوز أن يكون معلوماً لأن المعلوم لاحظ له في الإيجاب ، وإذا كان موجوداً فلا يخلو ؛ إما أن يكون قديماً ، أو محدثاً . لا يجوز أن يكون محدثاً لأنه يحتاج إلى طبع آخر ، والكلام في ذلك الطبع كالكلام فيه فيتسلل لما لا يتناهى ، وذلك محال . ولا يجوز أن يكون قديماً ، لأنه لو كان كذلك للزم قدم العالم ، لأن حق العلول أن لا يتراخى عن الملة ، وقد بينا أن العالم لا يجوز أن يكون قديماً .

فهذه جملة الكلام في هذا الفصل .

فصل ، إن قيل : أين أنتم عن القائلين بالنفس والعقل^(٣) ، وعن بقول

حصول القائلين
بالنفس والعقل
والله وأصحاب
الجموع

(٢) تريدون في من

(١) قلنا في أبي بكر الباقين في التمهيد ممل جيد في الرد على أهل المائتين . المراد به

الباقين من ص ٢٤ - ٤٧ .

(٢) يشهد بذلك على فلاسفة الإسلام الذين تناولوا عن فلاسفة اليونان نظرية النفوس والأرواح والنفوس ، فقالوا بأننا من الملأ الأول عن الله ، وأننا من النفوس والنفوس ، والعالم من الملأ الأول على مراتب متدرجة .

بإثبات علته كى بها عن الباري ، وكذلك فإن أنتم عن أصحاب النجوم الذين أضافوا هذه الحوادث إلى تأثيرات الكواكب^(١) ؟

والأصل في الجواب عن ذلك ، أن القول بالنفس والعقل والعلّة إشارة إلى ما لا يعقل ، لأن العقل في الشاهد يدل على فاعل مختار حتى صار كالحقيقة فيه فلا يتغير شاهداً^(٢) وغائباً . ولو أنهم أرادوا بذلك الفاعل المختار فلا مشاحة بيننا وبينهم إلا في العبارة ، والمرجع فيها إلى أرباب الآسان وأهل اللغة ، ومعلوم أنهم لا يسمون الفاعل نفساً ولا عقلاً ولا علّة .

وأما أصحاب النجوم الذين^(٣) أضافوا هذه الحوادث إلى تأثيرات الكواكب فقد أبعدوا ، وذلك لأن هذه النجوم ليست بأحياء فضلاً عن أن تكون قادرة ، والفاعل المختار لا بد من أن يكون حياً قادراً . بين ما ذكرناه ويوضحه ، أن الشمس على ما هي عليه من الحرارة لا يصح أن تكون حية ، لأن الحياة تحتاج إلى بنية مخصوصة هي اللحمية والدمية ، وهي مفقودة فيها .

وبعد ، فلو كانت الشمس قادرة لوجب وقوع الاختلاف في تصرفاتها ، فطالع تارة من الشرق وتارة من الغرب ، ومعلوم^(٤) أنه لا اختلاف في حركاتها ، بل هي على طريقة واحدة ووتيرة مستمرة . على أننا نعلم من وحى النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم^(٥) ومن دين الأمة ضرورة أنها مسخرة مدبرة غير حية ولا قادرة ، فقد^(٦) ما قالوه .

(١) قلنا في الرد على أصحاب النفوس والنفوس والكواكب بنى فكرة المتوسط في الملأ بين الله وبين العالم ، فاقه عنده بمنح العالم بلا واسطة .

(٢) أو في من

(٣) فيهم في من

(٤) والمعلوم في من

(٥) فيفسد في

(٦) ما بين الرقيين ثالث من من

وبعد ، فلو كانت قادرة لوجب أن تكون قادرة بقدره ، والقادر بالقدره ، لا يقدر على فعل الأجسام ، إذ لو صح ذلك بما فيه من القدرة لصح من الواحد منا . ذلك لأن القدرة وإن اختلفت فقدوراتها متجانسة ، فيلزم أن يخلق لنفسه ما شاء من الأموال والبنيان ، وللعلوم خلافه .

والذي حملهم على ذلك وأدام إليه ، هو أنهم ظنوا أن نماء الزرع وإدراك الثمار وغيرها ^(١) ينبع الشمس ويقع بحسبها ، وليس كذلك لأن الزرع قد ينمو والثمار قد تدرك مع غيوبة الشمس كما تنمو وتزداد مع طلوعها ، فكيف يصح تمليقه بها . وبعد فإن الزرع كما يختلف في الزيادة والنقصان بحسب الشمس ، فقد يختلف أيضا بحسب تعبد الزراع ، فليس بأن يضاف إلى الشمس أول من أن يضاف إلى الزراع ، فلو أن هؤلاء القوم استمعوا واستصموا وإلا لما احتاجوا إلى إضافة هذه الحوادث إلى النفس والعقل والكواكب والعهلة ، فقد تم الكلام في جواب شبههم هذه .

فصل ، فيما يلزم الكلف معرفته من أصول الدين .

اعلم أن ما يلزم الكلف معرفته من أصول الدين أعلان اثنين على ما ذكره رحمه الله في المتن ^(٢) وهما : التوحيد ، والعدل . وذكر في مختصر الحنفى أن أصول الدين ^(٣) أربعة : التوحيد ، والعدل ، والنبوات ، والشرائع ؛

ما يلزم الكلف معرفته من أصول الدين

(١) مائة من سن

(٢) المتن في أصول الدين هو أم كتب القاضي عبد الجبار وأضفها ، وقد نزلت وزارة الثقافة في الجمهورية العربية المتحدة طبعه وصدرته حتى الآن عدد من الأجزاء ، وهو في صفر من مجلدات قدسية منها . وأصول المعتزلة كلفين هي معرفة الله بوحديته وصفاته ، ومعرفة الرسل بأنهم ، وبالجملة كل مسألة يتبين فيها الحق بين الخصامين فهي من الأصول . والدين لسان : أصل وفرع ، فالمعرفة أصل وهي موضوع أصول الدين ، والطاعة فرع وهي موضوع علم الله .

(٣) ذلك في ١ ، والكتاب المذكور أحد كتب القاضي عبد الجبار .

وجعل ما عدا ذلك من الوعد والوعيد والأحكام ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، داخل في الشرائع . وذكر في الكتاب أن ذلك خمسة : التوحيد ، والعدل ، والوعد ، والوعيد ، والميزة بين المنزلتين ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، لظهور الخلاف بين الناس في كل واحد من هذه الأصول . والأولى ما ذكره في المتن أن النبوات والشرائع داخلان في العدل ، لأنه كلام في أنه تعالى إذا علم أن صلاحنا في بعثة الرسل ، وأن تعبد بالشريعة ، وجب أن يبعث وتتعبد ، ومن العدل أن لا يحمل بما هو واجب عليه . وكذلك الوعد والوعيد داخل في العدل ، لأنه كلام في أنه تعالى إذا وعد العظيمين بالثواب ، وتوعد العصاة بالعقاب ، فلا بد من أن يفعل ولا يخلف في وعده ولا في وعيده ، ومن العدل أن لا يخلف ولا يكذب ، وكذلك الميزة بين المنزلتين داخل في باب العدل ، لأنه كلام في أن الله تعالى إذا علم أن صلاحنا في أن يتعبدنا بإجراء أسماء وأحكام على المكلفين وجب أن يتعبدنا به ، ومن العدل أن لا يحمل بالواجب . وكذا الأحكام في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فالأولى أن يقتصر على ما أورده في المتن .

ثم سأله رحمه الله فقل : كيف قستم إن الكلف يلزمه معرفة هذه الأصول ، وقد قستم : إن من لا يسلك طريقة العلماء ليس يلزمه معرفة هذه الأصول أجمع ، وإنما يلزمه أن يعرف التوحيد والعدل ؟ وأجاب : بأنه يلزمه معرفة التوحيد والعدل ؛ لأنه يخاف من تركه ضرراً ، ولأنه لطف له في أداء الواجبات واجتناب المقبحات . ويلزمه معرفة الأصول الأخر أيضا ؛ لأن علم بكل التوحيد والعدل موقوف على ذلك . ألا ترى أن من جوز على الله تعالى في وعده ووعيده الخلف ^(١) والاخلال بما يجب عليه من إزاحة علة المكلفين وغيره ، فإنه

(١) أو في من

كيف يترجم هذه الأصول على المكلفين

لا يتكامل له العلم بالعدل ، ولا فرق في ذلك بين من يسلك طريقة العلماء ، وبين من لا يكون كذلك لأن العاصي أيضا يلزمه معرفة هذه الأصول على سبيل الجملة ، وإن لم يلزمه معرفتها على سبيل التفصيل ، لأن من لم يعرف هذه الأصول لا على الجملة (١) ولا على التفصيل (٢) لم يتكامل علمه بالتوحيد والعدل .

ثم سأل رحمه الله نفسه فقال : ولم اقتصرتم على هذه الأصول الحجة ؟ وأجاب بأن قال : لا خلاف أن الخائفين (٣) لنا لا يمتدوا أحد هذه الأصول . ألا ترى أن خلاف الملعنة والمعلقة (٤) والذهرية (٥) والشبهة (٦) قد دخل في التوحيد ، وخلاف الجبرة (٧) بأسرهم دخل في باب العدل ، وخلاف المرجية دخل في باب الوعد والوعيد ، وخلاف الخوارج دخل تحت للنزلة بين للزليين ، وخلاف الإمامية دخل في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

ثم سأل رحمه الله نفسه على هذا ، فقال : هل عدتكم في هذه الجملة النبوات والإمامة ؟

وأجاب عنه : بأن الخلاف في ذلك يدخل تحت هذه الأبواب ، فلا يجب أفراجه بالذکر .

(١) جنة في ص

(٢) تفصيل في ص

(٣) كذا في الأصل ، ولعلها الخائف

(٤) الذين بالقوا في حق الصفات حتى عطلوا الله من القدرة .

(٥) السكينة مأخوذة من الآية « وهولوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر » (البقرة ٢٥) وتطلق كلمة الدهرية على أولئك الذين أنكروا الاعتقاد بوجود الله وأنكروا خلق العالم والبنية الإلهية ، ولم يسلموا بها جاءت به الأديان الحق ، وقالوا : لا إله إلا الله وأن الله لا يغنى . انظر الملل والنحل ٢٠١ : ٢ ، ودائرة المعارف الإسلامية ٢٣٧ : ٩ (٦) هم الذين وقعوا في التنبيه الحضي والتجسيم الصريح حين فسروا بعض آيات القرآن دون تأويل فقالوا : لأن الله يدأ وأمساً ووجهاً ، وأن له جهة بمنزله منها . انظر الملل والنحل ١٠٠ : ١ ، ودائرة المعارف الإسلامية ٥ : ٣٤٤ .

(٧) الجبر هو نفي الفصل حقيقة عن البدل وإضافته إلى الله تعالى ، والجبرية على أنواع الملل والنحل ١ : ٥٩ ، أما المرجية فقد تركوا أمر مركب الكبيرة لله ، وأما الإمامية فقد قالوا بالنسب على الإمام . وكل هذا مجرد تفصيل في الكتاب .

سبب الالتفات
على الأصول
الحجة

إلا أن هذا العذر ليس بواضح ، فإن الخلاف في الوعد والوعيد والنزلة بين المزلتين وغيرهما ، مما يدخل في العدل . ثم أفراجه بالذکر ، فهلا أفرد ما ذكرناه أيضاً بالذکر . والصحيح أنه يقتصر على ما أورده في المتن أو يزداد على المحس وبذكر بالذکر ما بلغ ، فلي هذا يجري الكلام في ذلك .

فصل ، ثم إنه رحمه الله بين حكم من يخالفه في هذا الباب .

والأصل فيه ، أن الخائف في هذه الأصول : ربما كفر ، وربما فسق ، وربما كان مخطئاً .

أما من خالف في التوحيد ، ونفى عن الله تعالى ما يجب إثباته ، وأثبت ما يجب نفيه عنه ، فإنه يكون كافراً .

وأما من خالف في العدل ، وأضاف إلى الله تعالى القبائح كلها ، من الظلم والكذب ، وإظهار المعجزات على الكذابين ، وتمذيب أطفال الشريرين بذنوب آبائهم ، والاخلال بالواجب ، فإنه يكفر أيضاً .

وأما من خالف في الوعد والوعيد ، وقال إنه تعالى ما وعد العظيمين بالتواب ولا توعد العاصين بالعقاب البتة ، فإنه يكون كافراً ، لأنه رد ما هو معلوم ضرورة من دين النبي صل الله عليه وعلى آله وسلم . (١) والمراد لما هذا حاله يكون كافراً . وكذا (٢) لو قال : إنه تعالى وعد وتوعد ولكن يجوز أن يخلف في وعيده لأن الخلف في الوعد كرم ، فإنه يكون كافراً لإضافة القبيح إلى الله تعالى . فإن قال : إن الله تعالى وعد وتوعد ، ولا يجوز أن يخلف في وعده ووعيده ، ولكن يجوز أن يكون في عمومات الوعيد شرط أو استثناء لم يبينه الله تعالى ، فإنه يكون مخطئاً .

(١) ناصة من أ

(٢) وكذلك في ص

بيان حكم
في هذا الباب
الكفر أو
أو المخطئ

١ - الخائف
في التوحيد

٢ - الخائف
في العدل

٣ - الخائف
في الوعد والوعيد

وأما من خالف في الترتيب بين المرتبتين ، فقال : إن حكم صاحب الكبيرة حكم عبدة الأوثان والمجوس وغيرهم فإنه يكون كافراً ، لأننا نعلم خلافه من محمد دين النبي صلى الله عليه وآله والأمة ضرورة . فإن قال : حكمه حكم المؤمنين في التعظيم والمالاة في الله تعالى ، فإنه يكون فاسقاً ، لأنه خرق إجماعاً مصرحاً به (١) ، على معنى أنه أنكر ما يعلم ضرورة من دين الأمة . فإن قال : ليس حكمه حكم المؤمن ولا حكم الكافر ولكن أسميه مؤمناً ، فإنه يكون مخطئاً .

١ - المخالفون
للمرتبة بين
المرتبتين

وأما من خالف في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أصلاً وقال : إن الله تعالى لم يكلف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أصلاً (٢) فإنه يكون كافراً ، لأنه رد ما هو معلوم ضرورة من دين النبي صلى الله عليه وآله ودين الأمة . فإن قال : إن ذلك مما ورد به التكليف ولكنه مشروط بوجود الإمام ، فإنه يكون مخطئاً .

٢ - المخالفون
في الأمر بالمعروف
والنهي عن المنكر

فهذه جملة ما يلزم للكلف معرفة من أصول الدين . ونحن إذا قلنا إن الكلف يلزمه معرفة هذه الأصول ، فلسنا نقى أنه يجب معرفتها على حد يمكنه العبارة عنها والمناظرة فيها (٣) ، وحل الشبهة الواردة فيها ، إذ لو سئنا ذلك لأدى إلى تكليف ما ليس في الإمكان ، ويخرج أكثر المكلفين من أن يكونوا مكلفين بمعرفة هذه الأصول ، فلي هذا يجري الكلام في ذلك .

فصل ، ثم قال رحمه الله : أن الكلف إذا عرف هذه الأصول ، يلزمه معرفة الفقه والشرع (٤) .

لذا عرف الكلف
الأصول لزمه معرفة
الفقه والشرع

والأصل أن الفقه هو العلم بفرض النبر فيما يخاطب به ، ولهذا لا يستعمل

كل علم . فلا يقول أحدهم قهت أن زيدا عندى ، وأن السماء فوق ، وأن الأرض تحق . كالأبقال فهت وقطنت .

وأما في الاصطلاح ، فهو العلم بأحكام الشرع وما يتصل بها من أسبابها ، وعللها وشروطها وطرقها

وهو (١) على ضربين :

أحدهما ، ما يجب على الكافة معرفته ، وذلك نحو العلم بوجوب الصلاة على الجملة ، ووجوب الزكاة والحج والجهاد في سبيل الله تعالى (٢) ، وما يجري هذا الجرى .

والثاني ، يلزم الكافة معرفته ويكون من فروض الكفاية ، نحو العلم بالمسائل الدقيقة من أصول الفقه والفروع المتعاقبة بها الفرعة مجزأة ، فإن ذلك مما لا يجب على الأعيان ، وإنما هو من فروض الكفاية (٣) . إذا قام به بعض الناس سقط عن الباقين .

ثم سأل رحمه الله نفسه على هذا ، فقال : كيف يصح قولكم إن الكلف إذا عرف هذه الأصول يلزمه معرفة الفقه والشرعيات ، وفي الشرعيات ما لا يجب العلم به ، وهو ما يكون من فروض الكفاية ؟ وأجاب : بأن أكثر الشرعيات مما يجب معرفته (٤) على الجملة . وبعد ، فإنما هو من فروض الكفاية مما يلزم الكافة ، إلا أنه إذا قام به بعض الناس سقط عن الباقين ، وقد تقدم هذا فيما قدمناه ، فهذه جملة ما أورده في ذلك .

كيف تحب معرفة
الفقه والشرعيات
وفيها ما هو فرض
كفاية

(٢) حتى لنا في ص

(١) فائدة من ص

(٢) معرفتها في ص

(٢) فائدة من ل

(١) وما في ص

(١) فائدة من ص

(٢) عابها في ص

التوحيد

فصل ، اعلم أنه رحمه الله بدأ من هذه الجملة بالتوحيد (١) .

والأصل فيه ، أن التوحيد في أصل اللغة عبارة عما به يصير الشيء واحداً ، كما أن التحريك عبارة عما به يصير الشيء متحركاً ، والتسويد عبارة عما به يصير الشيء أسود . ثم يستعمل في الخبر عن كون الشيء واحداً لما لم يكن الخبر صدقاً إلا وهو واحد ، فصار ذلك كالإثبات ، فإنه في أصل اللغة عبارة عن الإيجاب ، يقال أثبت لم في القمطاس ، أي أوحده فيه . ثم يستعمل في الخبر عن وجود الشيء ، فيقال إن فلاناً ثبتت الأعراض أي يخبر عن وجودها . لما لم يكن الخبر عنها صدقاً إلا وهي موحودة .

التوحيد في اصطلاح السالكين

فما في اصطلاح السالكين ، فهو العلم بأن الله تعالى واحد لا يشاركه غيره فيما يستحق من الصفات ثباً وإثباتاً على الحد الذي يستحقه والإقرار به . ولا بد من اعتبار هذين الشرطين : العلم ، والإقرار جميعاً . لأنه لو علم ولم يقر ، أو قر ولم يعلم ، لم يكن موحداً .

علوم التوحيد وما يلزم المكلف منها

وأما علوم التوحيد ، فلا يريد على ما أورده في الكتاب . غير أما نوره على هذا الوجه ليكون أسهل للحفظ ، وأقرب إلى الضبط ، فنقول :

ما يلزم المكلف معرفته من علوم التوحيد هو : أن يعلم القديم تعالى بما يستحق من الصفات ؛ ثم يعلم كيفية استحقاقه لها ، ويعلم ما يجب له في كل وقت ، وما يستحيل عليه من الصفات في كل وقت ، وما يستحقه في وقت دون وقت ؛ (٢)

(١) طريقة القاضي في مرض الأصول هنا ، أنه يبدأ بذكر الجملة من كل أصل ، والمقرر الذي لا بد منه لكل مكلف . ثم يعود إلى تفصيل جملة الأصول بعد ذلك .

(٢) الحق المنة والأشاعة والماتريدية حول وحدة الذات الإلهية ، واختلافها في الصفات . فيها يتكرر التثنية الصفات الأثرية القديمة بثبوتها الآخرون . يقول الأشعري : لا مسمى للعالم بحقيقة إلا أنه ذو علم ، ولا قادر إلا أنه ذو قدرة ، ولا لارب . إلا أنه ذو لوردة . كما يرى =

ثم يعلم أن من هذا حاله ، لا بد من أن يكون واحداً لا ثاني له يشاركه فيما يستحقه من الصفات ثباً وإثباتاً على الحد الذي يستحقه .

ما يستحقه هذه الصفات

أما ما يستحقه من الصفات فهو (١) الصفة التي بها يخالف مخالفة وبوافق موافقة لو كان له موافق تعالى عن ذلك ؛ وكونه قادراً ، عالماً ، حياً ، سمياً ، بصيراً ، مدركاً للدركات ، موجوداً ، مريداً ، كارهاً . هذا (٢) عند أبي هاشم . وأما أبو علي ، فإنه لا يثبت تلك الصفة الذاتية .

كيفية استحقاق هذه الصفات

فما كيفية استحقاق هذه الصفات ، فاعلم : أن تلك الصفة التي يقع بها الخلاف والوفاق يستحقها لذاته ، وهذه الصفات الأربع التي هي كونه قادراً ، عالماً ، حياً ، موجوداً ، ما هو عليه في ذاته ، وكونه مدركاً لكونه حياً بشرط وجود المدرك ، وكونه مريداً وكارهاً (٣) بالإرادة والكراهة المحدثين الموحدين لا في عمل .

ولا خلاف في هذا بين الشيخين إلا في هذه الصفات الأربع ؛ فإن عند أبي علي أنه يستحقها القديم تعالى لذاته ، وعند أبي هاشم يستحقها لما هو عليه في ذاته . وأما ما يجب له في كل حال فهو تلك الصفة الذاتية ، وهذه الصفات الأربع .

= الأشعري أن هناك منافساً إذا أخذنا قول المنة : قادر بذاته وعالم بذاته ، إذ هل يكون المعلوم من الصفات واحداً أو زائداً ، فإن كان واحداً فيجب أن يعلم قادريته وغيره بآليته ، ويكون من علم الذات معلوماً ، علم كونه عالماً قادراً . وليس الأمر كذلك . وبضيف الأشاعة من القول بالأحوال ، وهي أحوال أبي هاشم وأنها صفات وراء الذات لا موحودة ولا ممتزجة ، تثبت بين الخبيث . ويد . الخامس من أصار أبي هاشم في الأحوال .

(١) وهذا في ص .

(٢) نفس في ص .

(٣) كارهاً في ص .

وأما ما يستحيل عليه في كل وقت ، فهو ما يضاد هذه الصفات ، نحو كونه عاجزاً جاهلاً معدوماً .

ما يستحيل عليه من الصفات

وأما ما يستحقه في وقت ومن وقت ، فنحو كونه مدركاً فإن ذلك مشروط بوجود المدرك ، ونحو كونه مرئياً وكارهاً ، فإن ذلك يستند إلى الإرادة والكراهة الحادثتين الموجودتين لا في محل .

ما يستحقه من وقت دون وقت

وأما الكلام في أن من هذه صفته فلا بد من أن يكون واحداً ، فنسذكره في باب مفرد إن شاء الله تعالى ، وبه الثقة .

قصة أخرى لصفات القديم

وقد قسم صفات القديم تعالى في الكتاب قصة أخرى قال :

إن صفات القديم جل وعز إما أن تكون من باب ما يختص به على وجه لا يشاركه فيه غيره ؛ نحو كونه قديراً وغنياً — إلا أن هذا لا يصح في المثال ، لأن المرجع بالتقدم إلى استمرار الوجود ، والواحد منا يشارك القديم في الوجود ، وكونه غنياً ليس بصفة ، لأن المرجع به إلى تقي الحاجة عنه ، فالأولى أن يذكر في مسألة الصفة الذاتية التي يقع بها الخلاف والوقاق — .

وأما أن تكون من باب ما يشاركه غيره في نفس الصفة ومخالفه في كيفية استحقاقه لها ، نحو كونه قادراً طاملاً^(١) حياً موجوداً ، فإن أحدنا يستحق هذه الصفات كالتقديم سبحانه ، إلا أن القديم تعالى^(٢) سبحانه يستحقها لما هو عليه في ذاته ، والواحد منا يستحقه لمان محدثة .

(١) وطاملاً في ص

(٢) نالمة من ا

وأما أن تكون من باب ما يشاركه غيره في نفس الصفة وفي جهة الاستحقاق ، نحو كونه مدركاً ومرئياً وكارهاً ، فإن التقديم تعالى مدرك لكونه حياً بشرط وجود المدرك ، وكذلك الواحد منا . وكذلك فهو مرئيد وكاره بالإرادة والكراهية ، وكذلك الواحد منا . إلا أن الفرق بينهما هو أن القديم تعالى في ذاته فلا يحتاج إلى حاسة ، ومرئيد وكاره بإرادة وكراهة موجودتين لا في محل ، والواحد منا مرئيد وكاره لعينين محدثين في قابله . فلي هذا يجري الكلام في هذا الفصل .

فصل ، والفرض به الكلام في العدل^(١) :

اعلم أن العدل ، مصدر عدل بعلل عدلاً ، كما أن الضرب ، مصدر ضرب يضرب ضرباً ، والشتم ، مصدر شتم يشتم شتماً .

وقد يذكر ويراد به الفعل ، ويذكر ويراد به الفاعل .

فإذا أريد به الفاعل فنلك على طريق المبالغة لأنه ممدول به عما يجري على الفاعلين ، وهو كقولهم للضارب ضرب ، وللصائم صوم ، وللراضي رضى ، وللنفطر فطر ، إلى غير ذلك . وله حد إذا استعمل في الفعل ، وحد إذا استعمل

(١) اختلف المتأخر والأشاعرة حول العدل ، فالمعتزة أرادوا بآثار العدل الإلهي من الظلم ، بينما رأى الأشاعرة أن لا ظلم في الحقيقة لأن الله فاعل على الحقيقة ، ومن أن الله عدل عند المعتزة أنه ما ينقضه العقل من الحكمة ، وهو إصدار العدل على وجه الوجوب والمصلحة . أما الأشاعرة فيرون أن الله عدل بمعنى أنه متصرف في ملكه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد . ولقد قصد المعتزة من نظريتهم في الله أن يترهوه عن لظلم فارتضوا بالإرادة الإنسانية وجعلوها مسبوكة عن عملها ، ولأن كان الأشاعرة يرون في ذلك تضيقاً من لدرة الله ، ولذلك قالوا بنظرية الكسب ، وخلصوا أنه لا فاعل للأفعال إلا الله ، وأنه لا مركز شيء قبل خلقه ويقرن خلق الله لأفعال الإنسان بكسبه ، فالأفعال محمولة من الله ، مكتوبة من اليد .

في الفاعل ، أما حقيقته إذا استعمل في الفعل على ما قيل ، توفير حق الغير واستيفاء الحق منه . وقد قيل : في حده ، كل فعل حسن يفعله الفاعل لينفع به الغير أو لضره . إلا أن هذا يوجب أن يكون خلق العالم عدلاً من الله تعالى ليتضمن هذا المعنى ، وليس كذلك ، بل خلق العالم من الله تعالى تفضل . فالصحيح ، الحد الأول ، لأن هذه البعثة لا تكاد تدخل إلا فيما يتعلق بالحقوق ، وقولنا (١) لضره احتراز عن العقاب ، لأن ذلك من الله تعالى عدل وإن كان إضراراً بالغير .

وأما إذا استعمل في الفاعل ، فهو فاعل هذه الأمور . هذا في أصل اللغز .

وأما في الاصطلاح (٢) ، فإذا قيل إنه تعالى عدل ، فلما راد به أن أفعاله كلها حسنة ، وأنه لا يفعل القبيح ولا يخل بما هو واجب عليه .

العدل في اصطلاح المتكلمين

فإن قيل : كيف يصح قولكم أن أفعاله كلها حسنة مع أنه هو الفاعل لهذه الصور القبيحة المنكرة ؟ والأصل في الجواب عنه ، أنا لا نفي أنه يحسن من جهة للرأى والنظر حتى يستحايه كل واحد ، وإنما نريد أنه يحسن من جهة الحكمة ، وهذه الصور كلها حسنة من جهة الحكمة . ولا يمتنع أن يكون الفعل حسناً من جهة للرأى والنظر ، قبيحاً من جهة الحكمة . كما أنه يكون حسناً من جهة الحكمة ، قبيحاً من جهة للرأى والنظر . ألا ترى أن أحدنا (٣) لو مشى مشية عرجاء في اتهاذ بحبوس فإن تلك المشية حسنة من جهة الجملة ، قبيحة من جهة الصورة . وبالعكس من هذا لو مشى مشية حسنة في سماية بمسلم إلى السلطان الجائر ، فإنها قبيحة من جهة الحكمة ، حسنة من جهة للرأى والنظر .

هذا (١) هو الكلام في حقيقة العدل .

وأما علوم العدل ، فهو أن يعلم أن أفعال الله تعالى كلها حسنة ، وأنه لا يفعل القبيح ، ولا يخل بما هو واجب عليه ، وأنه لا يكذب في خبره ، ولا يجور في حكمه ، ولا يمتدب أطفال المشركين بذنوب آباءهم ، ولا يظهر المعجزة على الكذابين ، ولا يكلف العباد ما لا يطيقون ولا يملون ، بل يقدرهم (٢) على ما كلفهم ، ويعلمهم (٣) صفة ما كلفهم ، ويطلعهم على ذلك ، ويبين لهم ، ليهلك من هلك عن بينة ، ويحيى من حي عن بينة ، وأنه إذا كلف المكلف وآتى بما (٤) كلف على الوجه الذي كلف فإنه يثبته لا بحالة ، وأنه سبحانه إذا آلم وأسلم فإنما فعله لصالحه ومنافعه ، وإلا كان محلاً بواجب ، وأن يعلم أنه تعالى أحسن نظراً لعباده منهم لأنفسهم ، وفيما يتعلق بالدين والتكليف ، ولا بد من هذا التقيد ، لأنه تعالى يساقب العصاة ولو خبروا في ذلك (٥) لما اختاروا لأنفسهم ، العقوبة ، فلا يكون الله تعالى والحال ههنا أحسن نظراً منهم لأنفسهم وكذلك فإنه ربما يبق للره وإن علم من حاله أنه لو اختار له لاستحق بما سبق منه الثواب وكان من أهل الجنة ، ولو أبقاه لارتد وكفر وأبطل جميع ما اكتسبه من الآخر . ومعلوم أنه لو يغير بين التيقية والاخترام لاختار الاخترام دون التيقية ، فكيف يكون الله تعالى أحسن نظراً لعباده منهم لأنفسهم والحال هذه ، فلا بد من التقيد الذي ذكرناه .

(٢) تامل من أ
(١) وأدى هو ما ، في ص

(١) هذا في ص
(٢) ويراهم في ص
(٥) في ذلك في ص

(٢) إذا في ص

(١) وقوله في ص
(٣) الواحد ما في ص

فإن قيل : وهل أطلق أحد ذلك ؟ قلنا : نعم . البغداديون (١) من أصحابنا لما أوجبوا الأصاح على الله تعالى ألقوا ، وقالوا : إنه تعالى أحسن نظراً لعباده منهم لأنفسهم ، وذلك عندنا باطل بما ذكرناه .

موضع البغداديين من إطلاق القول بأن الله أحسن نظراً لنفسهم من أنفسهم

ومن علوم العدل أن نعلم أن جميع ما بنا من النعم فمن الله تعالى ، سواء كان من جهة الله تعالى أو جهة غيره . ودخوله في العدل أنه تعالى كلّفنا الشكر على جميع ما بنا من النعم ، فنؤاها من فعله وإلا كان لا يكتفينا أن نشكره عليها أجمع ، لأن ذلك يكون قبيحاً .

فصل والنرض به الكلام في الوعد والوعيد (٢) .

الوعد والوعيد

وجملة ما يجب بيانه في هذا الفصل حقيقة الوعد والوعيد ، والخلف والكذب ، وما يتصل بذلك من علوم هذا الباب .

أما الوعد ، فهو كل (٣) خبر يتضمن إيصال نفع إلى الغير أو دفع ضرر عنه في المستقبل . ولا فرق بين أن يكون حسناً مستحقاً ، وبين أن لا يكون كذلك . ألا ترى أنه كما يقال إنه تعالى وعد الطيعين بالنواب ، فقد يقال وعدم بالتفصل مع أنه غير مستحق .

(١) اخذت للمثلة على الأصول الحجة ، واختلفت في بعض الأمور الضمنية ، وأما مدرستين المعتزلة من مدرسة البصرة ، وسما : واسل ، والطائفة ، والشافعية ، والناسبي . ومدرسة بغداد ، وسما : بصر بن النضر ، وأبو الحسين الحياطي ، وأبو القاسم البلخي . أطر المقدمة .

(٢) قال المثلة لأن الله صادق في وعده ووعيده ، وقد وعد الحسنين بالنواب ، والناسبي بالذبح ، وهو لا يجهل وعده أو وعيده ، فربك الكبيرة تحق في النار ، ولابد من قوة الله على موته . وقال باقي المتكلمين أن الناسبي الذي يموت دون نوبة يترك أمره لله في شاء عذبه وإن شاء لم يضر له .

وكذلك يقال : فلان وعد فلاناً بضيافة في وقت يتضيق عليه الملاة مع أنه يكون قبيحاً ، وهكذا يقال إن أحدنا وعد غيره بتسليمه جميع ما يملكه حتى إنه يفقر نفسه مع أنه يكون قبيحاً ، لقوله تعالى « ولا تجعل يدك مفلولة إلى نفسك ولا تبيسطها على البسط (٢) » .

وأما الوعيد ، فهو كل خبر يتضمن إيصال ضرر إلى الغير أو تفويت نفع عنه في المستقبل ، ولا فرق بين أن يكون حسناً مستحقاً ، وبين أن لا يكون كذلك ، ألا ترى أنه كما يقال : إن الله تعالى توعّد العصاة بالعقاب ، قد يقال توعّد السلطان النير بإتلاف نفسه وهتك حرمة ونهب أمواله ، مع أنه لا يستحق ولا يحسن .

ولا بد من اعتبار الاستقبال في الحدين جميعاً ، لأنه إن نفعه في الحال أو ضرره مع القول ، لم يكن واعداً ولا متوعداً .

وأما الكذب ، فهو كل خبر لو كان له مخبر لكان مخبره لا على ما هو به . وقولنا لو كان له مخبر ، هو أن في الأخبار ما لا مخبر له أصلاً ، كالخبر بأن (٣) لا ثاني مع الله تعالى ولا بقاء ، وغير ذلك .

وأما الخلف فهو أن يخبر أنه يفعل فعلاً في المستقبل ثم لا يفعله ، ثم أن الخلف ربما يكون كذباً بأن يخبر عن نفس الفعل ثم لا يفعله ، وربما لا يكون كذباً بأن يخبر عن عزمه على الفعل ثم لا يفعله . ولهذا فإنه لما استحال العزم على الله تعالى ، لم يكن الخلف في حقه إلا كذباً تعالى الله عنه عن كبراً .

وأما علوم الوعد والوعيد ، فهو أنه يعلم أن الله تعالى وعد المطيعين بالنواب

(١) الاسراء ٢٩

(٢) بأنه في ص

وتوعد العصاة بالعقاب ، وأنه يفعل ما وعد به وتوعد عليه لا محالة ، ولا يجوز عليه الخلف والكذب .

المخالف في هذا الباب

والمخالف في هذا الباب ؛ أما أن يخالف في أصل الوعد والوعيد ، فقال : (١) إن الله تعالى ما وعد ولا توعد ، وهذا على الحقيقة خلاف في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، لأننا نعلم من دينه ضرورة أنه وعد وتوعد . أو يقول : إنه (٢) تعالى وعد وتوعد ولكن يجوز أن يخلف في وعيده ، قال الكلام عليه أن يقال : إن الخلف في حق الله تعالى كذب لما تقدم ، والكذب قبيح ، والله تعالى لا يفعل القبيح لعله بقبحة وإفناء (٣) عنه ، وإلى هذا أشار تعالى بقوله « ما يبدل القول لدى وما أنا بظلام للعبيد » (٤) .

وبعد ، فلو جاز الخلف في الوعد لجاز في الوعد ، لأن الطريق في الموضعين واحدة . فإن قال فرق بينهما ؛ لأن الخلف في الوعد كرم ، وليس كذلك في الوعد . قلنا : ليس كذلك ، لأن الكرم من الحسنات ، والكذب قبيح بكل وجه ، فكيف تجعله (٥) كرمًا . أو يقول إن الله تعالى وعد وتوعد ، ولا يجوز عليه الخلف والكذب ، ولكن يجوز أن يكون في عمومات الوعد شرط واستثناء لم يبينه الله تعالى . والكلام عليه ، أن يقال : إن الحكيم لا يجوز أن يخاطبنا بخطاب لا يريد به ظاهره ، ثم لا يبين مراده به ، لأن ذلك يجري مجرى الإلزام والتنمية ، وذلك لا يجوز على القديم تعالى .

وبعد ، فلو جاز في عمومات الوعد لجاز في عمومات الوعد ، بل في جميع الخطاب من الأوامر والنواهي ، والمعلوم خلافه . فإن قيل : فرق بينهما ؛ لأن

(١) كذا في الأصل ، ولها وبقول . (٢) إن الله في ص

(٣) - رواه في ٢٩ (٤) - (٥) يحمل في ص

(٣) وخاء في أ

أمرنا بتوجيه الأمر والنهي وعلينا في ذلك تكليف ، وليس كذلك في عمومات الوعد لأنه لا يتعلق بالتكليف . قلنا لم : إن علينا في عمومات الوعد تكليفاً كافياً غيره من الأوامر والنواهي ، ألا ترى أنا قد أمرنا أن نعتقد مخبراتها ولا نعتقد خلافها ، فلو كان فيها شرط أو استثناء لم يبينه الله تعالى جري مجرى الإنجاز والتنمية على ما مر ، فهذه هي طريقة القول في هذا الفصل .

فصل ، والنرض به الكلام في المنزلة بين المنزلتين (١) .

والأصل في ذلك ، أن هذه العبارة إنما تستعمل في شيء بين شيئين يتجذب إلى كل واحد منهما بشبه ، هذا في أصل اللغة .

وأما في اصطلاح المتكلمين ، فهو العلم بأن لصاحب الكبيرة اسم بين الاسمين ، ونحكم بين الحكمين ، على ما يبيح من بعد .

وهذه المسألة تأقب بمسألة الأسماء والاحكام ، وقد اختلف الناس فيها .

فذهب الخوارج إلى أن صاحب الكبيرة كافر ، وذهب المرجئة إلى أنه مؤمن ، وذهب الحسن البصري (٢) إلى أنه ليس بمؤمن ولا كافر وإنما يكون منافقاً ، وإلى هذا ذهب عمرو بن عبيد ، وكان من أصحابه . وذهب وأصل بن عطاء (٣)

(١) كان هذا الأصل من أهم أسباب نسبة أهل الانزال بهذا الاسم ، وتذكر الروايات أن الحسن البصري مثل من مرتكب الكبيرة هل هو مؤمن أم هو كافر ، فقام وأصل وقرر أنه في منزلة بين منزلتين ، أي بين الإيمان والكفر . والخلاف مشهور في هذا الموضوع بين الخوارج الذين قالوا بتكفير مرتكب الكبيرة ، وبين مرجئة أهل السنة الذين قالوا أنه مؤمن . وقد توسط وأصل في قوله بالمنزلة بين المنزلتين . ويشير هذا الأصل مشاكل فنية موجودة أحكامها في كتب الفقه .

(٢) هو الحسن بن أبي الحسن البصري ، أبو سعيد ، أشهر من أن يرف ، ينسب له القاضي رسالة في العدل والتوحيد أرسلها للمجدد الملك مروان . وضمن في الطبعة الثالثة . من رجال الاعتزال

(٣) هو شيخ المذلة المشهور ، يكنى بأبي حنيفة ويذهب بالفرار . قال البرد : لم يكن غزواً ولكنه كان يلازم الفرار . وكان أحد الخطباء المشهورين استطاع أن يجنب الراء في خطبه حتى لا تظهر كفته لازم الحسن البصري ثم اعتزله في مشكلة مرتكب الكبيرة . ذكره القاضي والحاكم وابن الرضوى في الطبعة الرابعة .

المنزلة بين المنزلتين

تعلق هذه المسألة بالأسماء والاحكام

إلى أن صاحب الكبيرة لا يكون مؤمناً ولا كافراً ولا منافقاً بل يكون فاسقاً، وهذا المذهب أخذ من أبي هاشم، عبد الله بن محمد بن الحنفية، (١) وكان من أصحابه . وقد جرت بين واصل بن عطاء وبين عمرو بن عبيد مناظرة في هذا، فرجع عمرو بن عبيد إلى مذهبه وترك حلقة الحسن واعتزل جانباً فسموه معتزلياً (٢). وهذا أصل تلقيب أهل العدل بالمعتزلة .

سبب تسمية أهل
العدل بالمعتزلة

وأعلم أن هذه مسألة شرعية لا محال للمقل فيها لأنها كلام في مقادير الثواب والعقاب، وهذا لا يعلم عقلاً . وإنما المعلوم عقلاً أنه إذا كان الثواب أكثر من العقاب فإن العقاب مكفر في جنبه، وإن كان أقل منه فإنه يكون محبطاً في جنب ذلك العقاب، وصار الحال في ذلك كالحال في الشاهد، فإن أحداً لو أحد غيره من فارة الطريق ورياء وخوله وموله، ثم بكسر رأس قلم له، فإن هذه الإساءة تقع مكفرة في جنب نكت النعم، وبالعكس من هذا لو أحسن إليه أن يعطيه ديناراً واحداً ثم يقتل ولده، فإن تلك النعمة تكون محبطة في جنب هذه الإساءة هذا هو الذي يعلم بالعقل .

فأما أن ثواب بعض الطاعات أكبر من ثواب البعض، أو عقاب بعض المعاصي أعظم من بعض، فإن ذلك مما لا مدخل للعقل فيه . بل لو خيلنا وقصده العقل، لجوزنا أن يكون ثواب الإحسان إلى الغير بدرهم أعظم من ثواب الشهادتين، وأن يكون عقاب شرب الخمر أعظم من عقاب استعلاها .

(١) قال صاحب اللب: وهو الذي أخذ عنه واصل وكان معه في الكتب فأخذ ما ومن آية . وهو من الطبقة الثالثة عند القاضي والمرضى والمحاكم .
(٢) أعلم من بحث في الاعتزال بروون هذه المادة عن واصل، ألا أن القاضي قد إخبار بأنها من عمرو بن عبيد في أكثر من كتاب له . وعمرو من أصحاب واصل، وقد وافقه على رأيه في تركب الكبيرة .

فحصل من هذه الجملة أن هذه المسألة مما لا سبيل للعقل فيها، وإنما هي مسألة شرعية على ما قلناه .

وتحصيل الكلام فيها، هو أن قول :

إن المكلف لا يخلو؛ إما أن يكون من أهل الثواب، أو يكون من أهل العقاب .

فإن كان من أهل الثواب، فلا يخلو؛ إما أن يكون مستحقاً للثواب العظيم، أو مستحقاً لثواب غير ذلك . فإن (١) استحق الثواب العظيم، فلا يخلو؛ إما أن يكون من البشر، أو لم يكن . فإن لم يكن من البشر سمى ملكاً ومقرباً إلى غير ذلك من الأسماء، وإن كان من البشر فإنه يسمى نبياً ورسولاً ومصطفى ومختاراً أو مبعوثاً إلى غير ذلك . وإن استحق ثواباً دون ذلك، فإنه يسمى مؤمناً برأياً صالحاً إلى ما أشبه ذلك .

وإن كان من أهل العقاب، فلا يخلو؛ إما أن يكون مستحقاً للعقاب العظيم، أو لعقاب دون ذلك . فإن استحق العقاب العظيم فإنه يسمى كافراً أو مشركاً سواء كان ذلك من البشر أو لم يكن .

ثم أنواع الكفر تختلف، فربما يكون تهديلاً (٢)، وربما يكون تهوفاً، أو تمحساً، أو تنصراً، إلى غير ذلك . وإن استحق عقاباً دون ذلك، فإنه يسمى فاسقاً، فاجراً، ملموناً، إلى ما شاكلة .

فحصل من هذه الجملة أن صاحب الكبيرة لا يسمى مؤمناً، ولا كافراً،

و. منافقاً ، بل يسمى فاسقاً . وكما لا يسمى باسم هؤلاء فإنه لا يجري عليه أحكام هؤلاء ، بل له اسم بين الاميين ، وحكم بين الحكيمين .

المخالف في هذا الباب

والمخالف في هذا الباب ، لا يخلو ؛ إما أن يقول : إن صاحب الكبيرة منافق ، وذلك لا وجه له ، لأن النفاق اسم لمن يبطن الكفر ويظهر الاسلام وليس هذا حال صاحب الكبيرة ، أو يقول إنه كافر على ما نقوله الخوارج .

والكلام عليه ، أن نقول : مانعني به ؟ أتريد أن حكمه حكم الكافر حتى لا يبايع ولا يورث ولا يدفن في مقابر المسلمين ، أو تريد أنه يسمى كافراً وإن لم تجز عليه هذه الأحكام . فإن أردت به الأول ، فذلك ساقط ، لأننا نعلم ضرورة من دين الأمة أن صاحب الكبيرة لا تجرى عليه هذه الأحكام ، فلا يمنع عن المساكنة والوراثة والدفن وغيرها . وإن أردت به (١) الثاني ، فذلك لا يصح أيضاً ، لأن الكفر صار بالشرع اسماً لمن يستحق إجراء هذه الأحكام عليه ، فكيف يجوز إطلاقها على من لا يستحقها ؟ .

وإما أن يقول إن صاحب الكبيرة مؤمن على ما نقوله للرجة . والكلام عليه أن نقول ما تريد (٢) به ؟ أتريد به أن حكمه حكم المؤمن في المدح والتعظيم والموالاة في الله تعالى ، أم تريد أنه يسمى مؤمناً . فإن أردت به الأول ، فذلك لا يصح ، لأنه خرق لإجماع مصرح ، فإننا نعلم من حال الصعابة وخاصة (٣) من حال على بن أبي طالب (٤) عليه السلام ، أنهم كانوا لا يعظمون صاحب الكبيرة ولا يوالونه في الله عز وجل بل يلعنونه ويستخفون به ، ولهذا فإن أمير المؤمنين عليه السلام كان يقول في قنوته : اللهم العن معاوية ابن أبي سفيان ، وعمر

(٢) جلى في ص

(١) فاصلة من ص
(٢) جلى من جلى في ص

ابن العاص ، وأبا الأعور السلمي ، وأبا موسى الأشعري . وإن أردت به (١) الثاني . فذلك لا يصح أيضاً ، (٢) لأن قولنا مؤمن في الشرع ، اسم لمن يستحق هذه الأحكام المخصوصة ، فكيف يجري على من لا يستحقها .

وأعلم أن هذا المذهب مأخوذ عن أمير المؤمنين عليه السلام خاصة ، وعن الصحابة التابعين عامة ، ولهذا قال أبو حنيفة (٣) : لولا سيرة أمير المؤمنين عليه السلام في أهل البنى ما كنا نعرف (٤) أحكامهم فعلى هذا يجب أن نقول في هذا الباب .

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

نقل ، والنقض به ، الكلام في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (٥) . ونحن أولاً نبين حقيقة الأمر ، والنهي ، والمعروف ، والمنكر .

أما الأمر ، فهو قول القائل لمن دونه في الرتبة أفضل ، والنهي هو قول القائل لمن دونه لا تفعل .

وأما المعروف ، فهو كل فعل عرف فاعله حسنة أو دل عليه ، ولهذا لا يقال في أفعال القديم تعالى (٦) معروف ، لما لم يعرف حسنها ولا دل عليه .

وأما المنكر ، فهو كل فعل عرف فاعله قبيحة أو دل عليه ، ولو وقع من الله تعالى القبيح لا يقال إنه منكراً ، لما لم يعرف قبيحه ولا دل عليه .

(١) فاصلة من ا
(٢) فاصلة من ا

(٣) الإمام المشهور . توفي سنة ١٥٠ هـ (٤) نعلم في ص

(٥) اتفق أغلب مفكرى الاسلام ومكتبيهم على هذا الأصل ، ويتلخص بأن المسلمين مأمورون بالجهد وإقامة الأحكام على كل مخالف ، وللوضوح يمثل بالأخلاق أكثر من اتصاله بالخراسات الطرية . انظر النشارة نفاذ المنكر المثلث في الاسلام ص ٣٥٠ .

(٦) فاصلة من ص

وإذا قد عرفت هذه الجملة ، فاعلم : أنه لا خلاف في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وإنما الخلاف في أن ذلك هل يعلم عقلا أولا يعلم إلا سماعا فذهب أبو علي إلى أنه يعلم عقلا وسما ، وذهب أبو هاشم إلى أنه إنما (١) يعلم سماعا ، إلا في موضع واحد ، وهو أن يشاهد واحدا يظلم غيره فيحقق فليثبذة : مفض وحرد ، فيلزمك النهي عنه دفعا لتلك المضرة عن النفس .

الخلاف حول العلم
بوجوب الأمر
بالمعروف والنهي
عن المنكر سماعا
وصلا

والذي يدل على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من جهة السمع الكتاب ، والسنة ، والاجماع .

الذي يدل على
وجوبه من جهة
السمع

أما الكتاب فقوله تعالى « كنتم خير أمة أخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر » (٢) : فآله تعالى مدحنا على ذلك ، فنولا أنها من الحسنات الواجبات وإلا لم يفعل ذلك .

وأما السنة ، فهو قول النبي صلى الله عليه وسلم ، « ليس لعين ترى الله بمعنى قطرف حتى تغير أو تنتقل » .

وأما الاجماع ، فلا إشكال فيه لأنهم اتفقوا على ذلك .

ثم إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر شرائط يجب وجودها ، ويسقط بزوالها .

شرائط الأمر
بالمعروف والنهي
عن المنكر

أولها ، هو أن يعلم أن الأمر به معروف ، وأن النهي عنه منكر . لأنه لو لم يعلم ذلك لا يأمن أن يأمر بالمنكر وينهى عن المعروف ، وذلك مما لا يجوز ، وغاية الظن في هذا الموضع لا تقوم مقام العلم .

ومنها ، هو (١) أن يعلم أن المنكر حاضر ، كأن يرى آلات الشرب مهيأة والملاهي حاضرة والمعازف باجعة ، وغاية الظن تقوم مقام العلم هنا .

ومنها ، هو أن يعلم أن ذلك لا يؤدي إلى مضرة أعظم منه ، فإنه لو علم أو ظن في ظنه أن نهيه عن شرب الخمر يؤدي إلى قتل جماعة من المسلمين أو إحراق محلة لم يجب ، وكذا لا يجب لا يحسن .

ومنها ، هو أن يعلم أو يظن في ظنه أن لقوله فيه تأثير ، حتى لو لم يعلم ذلك ولم يظن على ظنه لم يجب . وفي أن ذلك هل يحسن إذا لم يجب كلام . قال بعضهم إنه يحسن لأنه بمنزلة استدعاء النير إلى الدين ، وقال الآخرون يفتح لأنه عبث .

ومنها ، هو أن يعلم أو يظن على ظنه أنه لا يؤدي إلى مضرة في ماله أو في نفسه إلا أنه يختلف بحسب اختلاف الأشخاص . فإن كان المرء بحيث لا يؤثر في حاله الشتم والضرب فإنه لا يكاد يسقط عنه ، وإن كان ممن يؤثر ذلك في حاله ويحط مرتبته فإنه لا يجب ، وفي أن ذلك هل يحسن ، ينظر ؛ فإن كان الرجل ممن يكون في تحمله تلك اللذة إعزاز الدين حسن ، وإلا فلا . وعلى هذا يحمل ما كان من الحسين بن علي عليهما السلام ، لما كان في صبره على ما صبر إعزاز الدين الله عز وجل ، (٢) ولهذا (٣) سأل به سائر الأمم ، فنقول : لم يبق من ولد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم (٤) إلا سبط واحد ، فلم يترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حتى قتل في ذلك .

(٢) وعمل هذا في ص

(١) نفقة من أ

(٢) مائة من أ

واعلم أن التصود بالأمر بالمعروف وإيقاع المعروف ، وبالنهي عن المنكر زوال المنكر ، فإذا ارتفع (١) الغرض بالأمر السهل ، لم يحز المدلول عنه إلى الأمر الصعب . وهذا مما يعلم عقلاً وشرعاً ؛ أما عقلاً فلاش الواحد من إذا المنكر . تحصيل الغرض بالأمر السهل لا يجوز المدلول عنه إلى الأمر الصعب ، وأما الشرع فهو قوله تعالى : « وإن طائفتان من المؤمنين اختلفتا ، فاصلحوا بينهما » فإن بغ احداهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغى حتى تقى الى امر الله (٢) . فله تعالى أم بإصلاح ذات البين أولاً ، ثم بعد ذلك بما يليه ، ثم بما يليه ، إلى أن انتهى إلى المقاتلة .

لذا تأمن ذلك
بالأمر السهل فلا يجب
تجاوزة إلى
الأمر الصعب

ثم إنه رحمه الله سأل نفسه فقال : إن المكلف إذا لم يجب عليه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لفقد هذه الشرائط فهل يبقى عليه تكليف آخر في هذا الباب أم لا ؟ . وأجاب عنه : بأن ينظر في حاله ؛ فإن كان عذراً مستوراً بحيث لا يقطن أنه راض بما يجري فلا شيء عليه ، وإن كان ممن نفل به الرضى بذلك فإنه يجب عليه إظهار الكراهة دفماً للثمة ، ولأنه لطفاً ومصلحة .

لذا قلنا هذه
الشرائط فهل
يجب عليه تكليف
آخر في هذا
الباب ؟

ثم ذكر رحمه الله أن المناكير على قسمين : أحدهما ما يختص به والآمر ما يتعمده . أما ما يختص به ، فعلى قسمين أيضاً : أحدهما يقع به الاعتداد ، والثاني لا يقع به الاعتداد . أما ما لا يقع به الاعتداد ، فهو كأن يكون أحدنا في المال بمنزلة قارون ثم ينصب منه درهم واحد فإنه لا يجب النهي عنه عقلاً وشرعاً . وأما ما يقع به الاعتداد ، فهو كأن يكون أحدنا قديراً معسراً لا يكون له إلا درهم واحد ثم ينصب منه ذلك الدرهم ، فإنه يجب النهي عنه عقلاً وشرعاً . هذا إذا كان مما يختص به .

للمنكرات حل
قسمين :
أ - ما يختص به
ب - ما يتعمده

(١) وقع في س
(٢) الممرات ٩

وأما ما يتعمده ، فإنه يجب النهي عنه عقلاً وشرعاً عند أبي حنيفة ، وعند أبي هاشم يجب شرعاً ولا يجب عقلاً إلا في موضع واحد على ما تقدم .

ثم إنه رحمه الله قسم المناكير أيضاً قسمين : أحدهما يتغير حاله بالإكراه ، وهو الذي يكون ضرره عائداً عليه فقط ، والثاني لا يتغير حاله بالإكراه وهو الذي يمتد ضرره إلى الغير .

أما ما يتغير حاله بالإكراه ، نحو أكل الميتة وشرب الخمر ، والتلفظ بكلمة الكفر ، فإن ذلك يجوز عند الإكراه ، إلا كلمة الكفر فإنه لا يجوز له أن يعتقد مصونه بل يجب أن ينوي ما لك أنت الذي تكرهني على قول : الله ثالث ثلاثة مثلاً .

وأما ما لا يتغير حاله بالإكراه ، فكقتل السلم والقذف ، فذلك لا يجوز ، اللهم إلا أن يكون في المال حينئذ يجوز إتلاف مال الغير بشرط الضمان .

ثم إنه رحمه الله سأل نفسه فقال : إذا سقط عن المكلف وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فهل يبقى الحسن أم لا ؟ وأجاب عنه : بأنه ينظر في ذلك .

فإن سقط عنه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لفقد الشرط الأول ، وهو العلم بأن ذلك منكر أو معروف ، فلا يجب النهي عنه (١) ، وكما لا يجب لا يحسن ، لأنه لا يأتى أن يأمر بالمنكر وينهى عن المعروف .

وإن سقط عنه هذا التكليف لفقد الشرط الثاني ، وهو العلم بحضور المنكر ، فلا يجب ، وكما لا يجب لا يحسن .

(١) ناهية من أ

قسمه آخرى
للمناكير :
أ - ما يتغير حاله
بالإكراه
ب - ما لا يتغير حاله
بالإكراه

إذا سقط الوجوب
فهل يبقى الحسن

وإن سقط عنه لفقد الشرط الثالث ، وهو العلم بأن ذلك يؤدي إلى مضرة أعظم منه كقتل جماعة من المسلمين أو إحراق محلة من محالهم ، فإنه كما يسقط عنه الوجوب لا يثبت الحسن أيضاً .

وإذا سقط عنه ذلك لفقد الشرط الرابع ، وهو العلم بأن لقوله فيه تأثيراً ، فإن ذلك مما قد اختلفوا فيه ؛ فقال بعضهم إنه يحسن ، لأنه بمنزلة استدعاء الغير إلى الإسلام^(١) ، وقال الآخرون إنه يكون عبثاً قبيحاً .

وإذا سقط ذلك^(٢) عنه لفقد الشرط الخامس ، وهو العلم بأن ذلك يؤدي إلى مضرة في نفسه أو ماله ، فالكلام فيه ما ذكرناه من قبل .

ثم قال رحمه الله : إن المعروف على قسمين : أحدهما واجب ، والآخر ليس بواجب . فالأمر بالواجب واجب ، وبالنافلة نافلة . وهذا إما أخذ عن أبي علي ، لأن المشايخ من السلف أطلقوا القول في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، إلى أن جاء شيخنا أبو علي ، وقسم المعروف إلى هذين القسمين ، وجعل الأمر بالواجب واجباً ، وبالنافلة نافلة ، وهو الصحيح ، لأن حال الأمر لا يزيد في الوجوب والحسن على حال المأمور به . هذا في المعروف .

وأما للمنكر ، فكله من باب واحد فإنه يجب النهي عن جميعه عند استكمال الشرائط . وليس لقائل أن يقول إن من المناكير ما يكون صغيرة ، فكيف يلزم النهي عنها ، لأنه ما من صغيرة إلا ويجوزها كبيرة .

وبعد فإن النهي عن المنكر إما واجب لصحته ، والقبح ثابت في الصغيرة شأنه في الكبيرة .

المعروف على
قسمين
أ - واجب
ب - غير واجب

المنكر كله في
باب واحد فإنه
يجب النهي عنه

فإن قيل : كيف يمكن القول بأن المناكير كلها من باب واحد وقد علمنا أن في المناكير ما للاجتهاد فيه مجال ، ومنها ما ليس كذلك .

والأصل في الجواب عن ذلك ، أن الاجتهاد إنما يدخل في أن ذلك الشيء منكر أم لا ، فإما إذا ثبت كونه منكراً فلا مجال للاجتهاد في وجوب النهي عنه . واعلم أن المناكير على ضربين : عقلية^(١) وشرعية^(٢) .

فالعقليات منها ، نحو الظلم والكذب وما يجري مجراها ، والنهي عنها كلها واجب ، لا يختلف الحال فيه بحسب اختلاف المقدم عليه بعد التكليف .

والشرعيات على ضربين : أحدهما ، ما للاجتهاد فيه مجال ، والآخر لا مجال للاجتهاد فيه . أما ما لا مجال للاجتهاد في كونه منكراً كالسرقة والزنا وشرب الخمر وما يجري هذا الجرى ، والنهي عن كل ذلك واجب ولا يختلف الحال فيه بحسب اختلاف المقدم عليه . وأما ما للاجتهاد فيه مجال ، فكشرب الخمر^(٣) فإنه منكر عند بعض العلماء وغير منكر عند البعض ، وما هذا سبيله ينظر في حال المقدم عليه ، فإن كان عنده أنه حلال جائز لم يجب النهي عنه ، وإن كان عنده أنه مما لا يعمل ولا يجوز^(٤) وجب^(٥) النهي عنه . فعلى هذا لو رأى واحد من الشافعية حنفياً يشرب الخمر فإنه ليس له أن ينكر عليه وينهاه ، وبالعكس من هذا لو رأى حنفياً شغبوا يشرب الخمر ، فإنه يلزم نهيه والإنكار عليه . وعلى الجملة ، فما هذا حاله لا يخرج عن كونه منكراً وإن اختلف بحسب اختلاف المقدمين عليه .

(٢) شرعي في ص

(١) عقل في ص

(٢) فعل في ص

(٣) الخمر في الأصل هو العنبر الذي يطبخ حتى ذهب بتمامه . انظر البيان مادة خمر .

(٤) يجب في ص

(٢) نافعة من ص

(١) الدين في أ

ثم إنه رحمه الله سأل نفسه قال : كيف يمكنكم أن تقولوا بوجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وفي الناس من ذهب إلى أنه لا يجب إلا إذا كان هناك إمام مفترض الطاعة ؟ والأصل في الجواب عن ذلك ، أن المخالف فيه لا يخلو ؛ إما أن يقول : إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يجب لا قولاً ولا فعلاً إلا عند وجود الإمام المفترض الطاعة ، أو يقول : إنه إنما لا يجب فعلاً ولكن يجب قولاً ، وكلا القولين فاسد لأن الدلالة التي دلت على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من الكتاب والسنة والإجماع لم تفصل بين أن يكون هناك إمام وبين أن لا يكون .

كيف يقال
بوجوب الأمر
بالمعروف والنهي
عن المنكر
من الناس من لم
يقل بوجوبه إلا
مع إمام

واعلم أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على ضربين : أحدهما ما لا يقوم به إلا الأئمة ، والثاني ما يقوم به كافة الناس .

الأمر بالمعروف
والنهي عن المنكر
ضربان :
أ - ما لا يقوم
به إلا الأئمة
ب - ما يقوم به
كافة الناس

أما ما لا يقوم به إلا الأئمة ؛ فذلك كإقامة الحدود ، وحفظ بيضة الإسلام ، وسد الثغور ، وتنفيذ الجيوش ، وتولية القضاة والأمراء ، وما أشبه ذلك .

وأما ما يقوم به غيرهم من أفناء^(١) الناس ، فهو كشرب الخمر ، والسرقة والزنا ، وما أشبه ذلك ، ولكن إذا كان هناك إمام مفترض الطاعة فالرجوع إليه أولى .

واعلم أن المقصود في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، هو أن لا يضيع المعروف ولا يقع المنكر . فإذا ارتفع هذا الغرض ييمض المكلفين سقط عن الباقيين ، فلهذا^(٢) قلنا : إنه من فروض الكفايات ، فلي هذه الطريقة يحرى الكلام في ذلك .

(١) أئمة ، أي أخطاء ، يقال من أفاء البائل ، أي لا يدري من أي قبيلة . انتهى مادة هي .

(٢) وانها في من

الأصل الأول
التوحيد

الكلام في الصفات

فصل ، والغرض به الكلام في ان الله تعالى قادر

(١) اعلم ، أن أول ما يعرف استدلالاً من صفات القديم جل وعز إنما هو كونه قادراً ، وما عداه من الصفات يترتب عليه . لأن الدلالة التي دلت على أنه تعالى هو المحدث للعالم ، دلت على هذه الصفة التي هي كونه تعالى قادراً من غير واسطة . وليست كذلك باقي الصفات ، لأنها تحتاج فيها إلى واسطة أو واسطتين أو وسائط ، فلهذا (٢) قلنا الكلام فيه .

وتحريز الدلالة على ذلك ، هو أنه تعالى قد صح منه الفعل ، وصحة الفعل تدل على كونه قادراً .

الله قد صح منه
الفعل ، وصحة
الفعل تدل على
كونه قادراً

فإن قيل : الدلالة هي صحة الفعل أو وقوعه ، قلنا : بل الدلالة هي صحة الفعل ، لأنه لو وقع لا على طريق الصحة بل على طريق (٣) الوجوب ، لم يدل على كونه قادراً . وهذه الدلالة مبنية على أصاين ؛ أحدهما ، أنه تعالى قد صح منه الفعل ، والثاني ، أن صحة الفعل تدل (٤) على كونه قادراً .

أما الذي يدل على أنه تعالى قد صح منه الفعل ، فهو أنه قد وقع منه الفعل ، وهو أجسام العالم وكثير من الأعراض ، ولو لم يصح لم يقع ، إذ الوقوع أمر زائد على الصحة .

وأما الذي يدل على أن صحة الفعل دلالة على (٥) كونه قادراً ، فهو أن نرى في الشاهد جملتين ؛ إحداهما (٦) ، صح منه الفعل كالواحد منا ؛ والأخرى (٧) تعذر عليه

(١) عنوان [الأصل الأول] الوارد في الصفحة السابقة إضافة من . وضمنه لتحقيق الانسجام في عناوين الأصول الخمسة ، خاصة وأن القاضي وضع هذا العنوان في جميع الأصول الأخرى .

(٢) ولهذا في س (٣) وجه في س (٤) دلالة في س (٥) بالصفة من (٦) أحدهما في س (٧) والآخر في س

الفعل ، كالمريض المدنف . فمن صح منه الفعل فارق من تعذر عليه بأمر من الأمور ، وليس ذلك إلا صفة ترجع إلى الجملة وهي كونه قادراً . وهذا الحكم ثابت في الحكيم تعالى ، فيجب أن يكون قادراً ، لأن طرق الأدلة لا تختلف شاهداً غائباً .

شبهات مردود

فإن قيل : قد وجدتم كثيراً من المفارقات ولا تعالونه ، فهلا ألحقتم هذه المسألة بها ؟ قلنا : الأصل في المفارقات أن تعرض على وجوه التعليل ، فإن قبلت التعليل تعال ، وإن لم تقبل لم تعال . وهذه المفارقة قد عرضناها على التعليل وقبلت ، فقلناها . على أن ههنا طريقة ملجئة إلى التعليل ، لأن هذين الحيين إذا صح من أحدهما الفعل وتعذر على الآخر مع استوائهما في باقي الصفات ، فلا بد من ^(١) أن يكون هناك أمر له ولكانه صح من أحدهما الفعل وتعذر على صاحبه ، وإلا لم يكن هو ^(٢) بصحة الفعل أولى منه بالتعذر ، ولا صاحبه بالتعذر أولى منه بالصحة ، وليس ذلك الأمر إلا صفة راجعة إلى الجملة وكونه قادراً .

فإن قال : قد وجدتم كثيراً من المفارقات التي لا تعلل بأمر راجع إلى الجملة نحو مفارقة المتحرك للساكن ، والأبيض للأسود ، فهلا ألحقتم هذه المسألة بذلك ، فكيف عللتموها بأمر راجع إلى الجملة ؟ قلنا : إن صحة الفعل حكم صدر عن الجملة ، فكان ينبغي في المؤثر فيه أن يكون راجعاً إلى الجملة . وليس كذلك كونه متحركاً ، لأنه حكم راجع ^(٣) إلى الأجزاء والأبواض ، فكان المؤثر فيه راجعاً إلى الأجزاء والأبواض .

يبين ذلك ، أن هذا ^(٤) الحكم لو لم يصدر عن الجملة وكان راجعاً إلى كل جزء ، لوجب في الجملة أن تكون بمنزلة أحياء قادرين ضم بعضهم إلى بعض ،

فكان يجب أن لا يحصل منها الفعل بداع ^(١) واحد ، بل كان يجب إذا دعا أحدهم الداعي إلى ^(٢) إيجاد الفعل ^(٣) ، أو صرف الآخر عنه الصارف ، أن يوجد وأن لا يوجد دفعة واحدة ، وذلك محال . ولوجب في كل جزء أن يأتي الفعل إذا ابتداء ، حتى يصح الفعل بشحنة الأذن ابتداء ، والمعلوم خلافه . وليس لقائل أن يقول إنما لم يصح ذلك لفقد للفعل ، لما نبينه من بعد إن شاء الله تعالى .

فإن قيل : ما أنكرتم أن هذه المفارقة معلة بالطبع ؟ قلنا : أول ما في هذا ، أن الطبع غير معقول لما بينا .

وبعد ، فإنه لا يخلو ؛ إما أن يريد به أمراً راجعاً إلى الجملة ، أو أمراً راجعاً ولا ثالث . فإن البعض ، أراد به الأول فهو الذي نقوله ، وإن أراد به الثاني فقد أبطلناه ، وبهذه الطريقة أبطلنا قول الكلائية ، إن الفاعل إنما ^(٣) يصح ويحصل ^(٢) بالقدرة لا بالقادر .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يقال : إن صحة الفعل منا هو لزوال المنع في حقنا ، وتعذره على المريض المدنف هو لحصول المنع في حقه ؟

قلنا : صحة الفعل حكم ثابت ، وزوال المنع يرجع إلى النفي ، ولا يجوز أن يعلل الثابت بالنفي . وبعد فإن المنع إذا لم يكن بطريقة القيد والجنس ، كان بالضد أو ما يجري مجرى الضد ، فكان يجب كما تعذر على المريض المدنف تحريك نفسه أو النسي لمكان ذلك المنع الذي هو الضد ، أن يتعذر علينا أيضاً تحريكه ، لأن حال الضد منه كحال معنا ، والمعلوم خلاف ذلك . فيجب القضاء بأن هذه المفارقة معلة بأمر راجع إلى الجملة ، وهو الذي عبرنا عنه بكونه قادراً .

(١) هناك في ص

(٢) غائصة من أ

(٣) غائصة من أ

(٤) يرجع في ص

(١) بداعي في أ

(٢) يحصل ويصح في ص

(٣) الإيجاد في ص

فإن قيل : قلب هذه المسألة عليكم ، فنقول : إن من تعذر عليه الفعل إنما تعذر عليه لأمر ، والذي صح منه إنما صح لزوال ذلك الأمر ، قلنا : صحة الفعل حكم ثابت ، فلا يجوز أن يقال بما يرجع إلى النفي . وبعد فلو كان كذلك لوجب في كل من زال عنه ذلك الأمر أن يصح منه ذلك الفعل بعينه ، وهذا يقتضى كون المقدور الواحد من قادرين ، وذلك محال .

فإن قيل : ما أنكرتم أن المريض المدنف إنما (١) تعذر عليه الفعل لطلوبات فاضلة ومواد انصبت إلى آلتى بطشه ومشيه ؟ قلنا : إنما يفرض الكلام في مريض غابت عليه اليسوسة وذبل ذبولاً لا إلى حد ، فسقط ما أوردهتموه .

فإن قيل : ما أنكرتم أن من صح الفعل منه إنما صح لأنه صحيح ، ومن تعذر عليه (٢) إنما تعذر لأنه مريض ؟ قلنا : ما تعنون بالصحة ؟ فإن أردتم صفة ترجع إلى الجملة لها ولمكها صح الفعل ، فلا خلاف بيننا وبينكم إلا في العبارة ، وإن أردتم به التأليف المخصوص فذلك لا يجوز ، لأن التأليف حكم يرجع إلى الأجزاء والأباض ، وقد ذكرنا أن صحة الفعل حكم صدر عن الجملة ، فلو أثر فيه ينبغي أن يكون راجعاً إلى الجملة .

فإن قيل : إنما نفى بالصحة اعتدال المزاج ، قلنا : وما تعنون باعتدال المزاج ؟ فإن أردتم به صفة ترجع إلى الجملة فهو الذى نقوله ، وإن أردتم به (٣) اعتدال هذه الطبائع الأربع ، التى هى الحرارة والبرودة والرطوبة واليسوسة على ما يقوله الأطباء ، فذلك فاسد ، لأنها على متصادة ، والعمل الكثير المتصاد لا تجتمع على إيجاد حكم واحد ، فعلى هذا يجب أن تترتب هذه الجملة .

(١) نالصة من أ

(٢) نالصة من أ

(٣) نالصة من أ

ثم إنه رحمه الله أورد في آخر الفصل ما يلزم المكاف معرفة في هذا الباب (١) .

والأصل في ذلك ، أن تعلم أنه تعالى كان قادراً فيما لم يزل ، ويكون قادراً فيما لا يزال ، ولا يجوز خروجه عنها لضعف أو عجز ، وأنه قادر على جميع أجناس المقدورات ، ومن كل جنس على ما لا يتناهى ، وأنه لا ينحصر مقدوره لا في الجنس ولا في العدد .

وأما الذى يدل على أنه تعالى كان قادراً فيما لم يزل ، فهو أنه لو لم يكن قادراً فيما لم يزل ، ثم حصل قادراً بعد أن لم يكن ، لوجب أن يكون قادراً بقدرة محدثة متجددة ، وسنبين فساد إن شاء الله تعالى (٢) .

فإن قيل : لم لا يجوز (٣) أن يكون الحال في كونه قادراً كالحال في كونه مدركاً ، فكأنه حصل مدركاً بعد أن لم يكن ، ولا يجب أن يكون مدركاً بإدراك محدث ، كذلك في مسألتنا . قلنا : فرق بين الموضعين ، لأن كونه مدركاً يجب لسكونه حياً بشرط متجدد وهو وجود التدرك ، وليس كذلك كونه (٤) قادراً ، فإنه غير مشروط بشرط متجدد ، إذ الشرط فيه ليس إلا عدم المقدور ، وذلك مما لا يتجدد .

وأما الذى يدل على أنه تعالى يكون قادراً فيما لا يزال ، فهو أنه يستحق هذه الصفة لنفسه ، والموصوف بصفة من صفات النفس ، لا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال .

(١) يلاحظ أن القاضى حين يمرض لما يلزم المكاف معرفة في هذا الباب ، يحاول تدوير الإمكان أن يتجنب الخلافات ، ولذلك فإنه لم يفصل في من كونه قادراً وعلى ذلك لسكونه قادراً لقائه أم بقدرة على غير ذلك من أمور الخلاف ، وذلك لأنه يميز بين الحد الذى يستوى فيه المكلفون ، وبين ما يتناوله أصحاب الجدل والكلام .

(٢) ما أنكرتم في م

(٣) نالصة من أ

(٤) في كونه في م

ما يلزم المكاف
معرفة في هذا
الباب

الذى يدل على
أنه تعالى كان
قادراً فيما لم
يزل

وأما الذى يدل على أنه عز وجل قادر على سائر أجناس القدورات ، فهو أن أجناس القدورات لا تخلو ؛ إما أن تدخل تحت مقدورنا ، أو لا تدخل تحت مقدورنا . فإن لم تدخل تحت مقدورنا ، وجب أن يختص القديم تعالى بها (١) وإلا خرجت عن كونها مقدورة ، وإن دخلت تحت مقدورنا فأنه تعالى بأن يكون قادراً عليها أولى ، لأن حاله في القدرة على الأجناس إن لم يزد على حالنا لم ينقص عنه .

وبعد ، فإن الذى يحصر القدورات في الجنس والمقدور إنما هو القدرة ، والله تعالى يستحق هذه الصفة لذاته ، فيجب أن لا تنحصر مقدوراته ، فعلى هذا يجب أن نعلم هذا الفصل .

فصل والقرنن به الكلام في أن الله تعالى عالم .

الله عالم

ومحرم الدلالة على ذلك ، هو أنه قد صح منه الفعل الحكم ، وصحة الفعل الحكم دلالة كونه عالماً . فإن قيل : وما الحكم من الأفعال ؟ قلنا : كل فعل (٢) واقع من فاعل (٣) على وجه لا يتأتى من سائر القادرين ، وفي الأكثر إنما يظهر ذلك في التأليف ، بأن يقع بعض الأفعال إثر بعض .

صحة الفعل الحكم

وهذه الدلالة مبينة على أصليين :

أحدهما ، أنه تعالى (٤) قد صح منه الفعل الحكم .

والثاني بأن صحة الفعل الحكم دلالة كونه عالماً .

(٢) وقع في

(١) نال من

(٢) نال من

أما الذى يدل على أنه تعالى قد صح منه الفعل الحكم ، فهو خلقه للحيوانات مع ما فيها من العجائب ، وإدارته للأفلاك وتركيب بعضها على بعض ، وتسخيره الرياح ، وتقديره الشتاء والصيف ، وكل ذلك أظهر وأبلغ في الأحكام من الكتابة المحكمة (١) الحسنة والبيان العظيم .

فإن قيل : ما أنكرتم أن أحكام هذه الأفعال صحيحة (٢) من جهة بعض القادرين بالقدرة ، إذ الأصل في ذلك التأليف مقدور لنا ؟ قلنا : نفرض الكلام في أول حى خلقه الله تعالى فيسقط الاعتراض . على أننا نعلم الآن من جهة السمع ، أن هذه الأفعال المحكمة من جهة الله تعالى ومن قبله ، لا يشاركه فيها غيره .

وأما الذى يدل على أن صحة الفعل الحكم دلالة كونه عالماً ، فهو (٣) أنا وجدنا في الشاهد قادرين : أحدهما ، قد صح منه الفعل الحكم كالكاتب ، والآخر تمذره عليه كالأمي . فمن صح منه ذلك فارق من تمذره عليه بأمر من الأمور ، وليس ذلك الأمر إلا صفة ترجع إلى الجملة وهي (٤) كونه عالماً ، لأن الذى يشبه الحال فيه ليس إلا كونه ظاناً ومعتقداً ، وذلك عملاً تأثير له في أحكام الفعل . ألا ترى أن أحدنا في أول ما يمارس الكتابة ويتعلمها قد يظنها ويستقدها ثم لا يتأتى منه إيقاعها على هذا الوجه الخصوص ، فصح بهذا أن صحة الفعل الحكم دلالة كونه عالماً في الشاهد ، وإذا ثبت ذلك في الشاهد ثبت في الغائب ، لأن طرق الأدلة لا تختلف غائباً وشاهداً . ويمكن أن نسأل عن هذه المفارقة وأنها لم علت أولاً ، ثم لم وجب تعليلها بأمر يرجع إلى الجملة ؟ والكلام عليه ما ذكرناه في كونه قادراً ، فلا وجه لإعادته (٥) .

(١) نال من

(٢) هو في

(٥) للإعادة في

(٢) صحيح في

(١) وهو في

فإن قيل : ما أنكرتم أن صحة الفعل المحكم في الشاهد إنما دل على كون فاعله عالماً مطابقة المواضعة والعادة السابقة ، وهذا غير ثابت في حق الله تعالى لأن أفعاله تجري مجرى الابتداء ، إذ لا مواضعة بيننا وبينه ولا إعادة ؟ قلنا : هذا لا يصح ، لأننا قد ذكرنا أن صحة الفعل المحكم إنما يدل على كون فاعله عالماً . حيث صح على (١) أحدهما وتعد على الآخر حتى لو صح الفعل المحكم . جميع القادرين لم يدل على كونهم عاقلين . ألا ترى أن (٢) الكتابة الكثيرة كالكتابة البسيرة (٣) في باب الأحكام . ثم إنه لم يدل على كون فاعله عالماً ، لما لم يتمنع على سائر القادرين ودات الكتابة الكثيرة على ذلك ، لما صحت من أحدهم ومعدرت على الباحثين ، على أن مشايخنا يبنون أن في أفعال القديم تعالى ما يجري الحال فيه على طريقة واحدة وتيرة مستمرة ، فأشبه الكتابة المحكمة . ألا ترى أنه تعالى أجرى العادة بأن لا يخلق هذه الحيوانات إلا من أجناسها ، حتى لا يخلق الجراد إلا من الجراد ، والبقرة إلا من البقرة ، والعمى إلا من العمى ، وكذلك هذه النمار (٤) لا تخلق إلا من أشجار مخصوصة بحيث لا يختلف الحال فيها ، وكذلك فلا تخلق هذه الشهوات المخصوصة إلا في الحيوانات المخصوصة ، وصار الحال في ذلك كالحال في المؤذن ، إذا أذن في أوقات مخصوصة ، لصلوات مخصوصة ، فكما أنه يدل على كونه عالماً بأوقات الصلاة ، كذلك في مسائلنا

فإن قيل : لو كان الفعل المحكم يدل على كون فاعله عالماً ، لوجب فيما ليس بمحكم من الأفعال أن يدل على كونه ليس بعالم ، ومعلوم أن في أفعال القديم مالا يظهر فيه الإحكام والاتساق ككثير من الصور القبيحة الناقصة ؟ قلنا : إن ما ليس بمحكم من الأفعال قد يوجد من العالم ، كما قد (٥) يوجد ممن ليس بعالم ،

فلا يصح ما ذكرتموه ، وليس يجب إذا وجد في أفعال القديم مالا (١) يظهر فيه الإحكام والاتساق أن يدل على أنه ليس بعالم ، وإنما يدل على كونه قادراً فقط .

فإن قيل : إذا كان الله تعالى (٢) قادراً على أن يخلق هذه الصور في غاية الحسن والتمام ، فما الوجه في خلقها ناقصة قبيحة ؟ قلنا : النرض حكى .

فإن قيل : وما ذلك النرض ؟ قلنا : ليكون لعنا في أداء الواجبات . بين ذلك ويوضحه ، إن الله تعالى إذا خلقنا وأنعم علينا بضروب النعم وكلفنا الشكر عليها ، فلا بد من أن يفعل بنا ما نكون عنده أقرب إلى أداء الشكر عليها . قد خلق هذه الصور غير تامة ليدعونا إلى الشكر ، النعم ، إذ المعلوم أن أحدا إذا رأى صورة ناقصة قبيحة فإنه يكون عند ذلك أقرب إلى أداء الشكر الواجب على تحيين صورته ، وإتمام خلقه .

فإن قيل : فهل يوجد في الأفعال ما يدل على أن فاعله جاهل ؟ قلنا : لا ، لأن أقصى ما يقال في هذا الفعل ، الحرمش (٣) ، فذلك كما يقع من الجاهل قد يقع أيضاً من العالم .

فإن قيل : فهل يوجد من الأفعال ما يدل على أن صاحبه ليس بعالم ؟ قلنا نعم ، فإننا إذا علمنا أن أحدا قد خاض داعيه إلى إبعاد الفعل محكماً متسقاً ، وكانت الموانع مرتفعة زائلة ثم لا يقع ، دل على أنه غير عالم به ، إذ لو علم به لأوقعه كما يريد .

(١) من في ص

(٢) من في ص

(٣) من في ص

(٤) من في ص

(٥) من في ص

(٦) من في ص

(٧) من في ص وهو الامداد والفت يش . البان . مادة خرمش ٨ : ١٨٣ .

ثم إنه رحمه الله أورد في آخر الفصل ما يلزم المكلف معرفته في هذا الباب .

ما يلزم المكلف معرفته في هذا الباب

وجملة القول في ذلك ، أنه يلزمه أن يعلم أنه تعالى كان عالماً فيما لا يزال ، ولا يجوز خروجه عن هذه الصفة ^(١) بمجهول أو سهو ^(٢) ، وأنه عالم بجميع المعلومات على الوجه ^(٣) الذي ^(٤) يصح أن تعلم عليها .

أما الذي يدل على أنه تعالى كان عالماً فيما لم يزل ، فهو أنه لو لم يكن عالماً فيما لم يزل وحصل عالماً بعد ^(٥) إذ لم يكن ، لوجب ^(٦) أن يكون عالماً بعلم متجدد محدث ، وذلك فاسد لما نبينه من بعد إن شاء الله تعالى .

وأما الذي يدل على أنه جل وعز يكون عالماً فيما لا يزال ، هو أنه لا يستحق هذه الصفة لذاته ، واللوصوف بصفة من صفات الذات لا يصح خروجه عنها بحال من الأحوال .

وأما الذي يدل على أنه تعالى عالم بجميع المعلومات على الوجه ^(٧) الذي ^(٨) يصح أن تعلم عليها ، فهو أن المعلومات غير مقصورة على بعض العالمين دون بعض ، فما من معلوم يصح أن يعلمه عالم إلا يصح أن يعلمه سائر العالمين ، فيجب في القديم تعالى صحة أن يعلم جميع المعلومات على الوجوه التي يصح أن تعلم عليها ، وإذا صح وجب ، لأن صفة الذات متى صحت وجبت . فهذه جملة الكلام في هذا الفصل .

فصل ، والفرض به الكلام في أنه تعالى حي .

وتحريم الدلالة على ذلك ، هو ^(٩) ما قد ثبت أن الله تعالى عالم قادر ، والعالم القادر لا يكون إلا حياً . وبأى واحدة من الصفتين استدلت جاز ، إلا أنا جمعنا بينهما اقتداء بالشيوخ وتبركا بكلامهم .

وهذه الدلالة مبنية على أصليين :

أحدهما ، أن الله تعالى عالم قادر .

والثاني أن العالم القادر لا يكون إلا حياً .

أما الأول : فقد تقدم .

وأما الثاني ، فهو أنا نرى في الشاهد ذاتين : إحداهما ^(١٠) صح أن يقدر ويعلم كالواحد منا ، والآخر ، ^(١١) لا يصح ^(١٢) أن يقدر ويعلم كالجماد ، فمن صح من ذلك فارق من لا يصح من الأمور ، وليس ذلك الأمر إلا صفة ترجع إلى الجملة وهي كونه حياً ، فإذا ثبت هذا في الشاهد ، ثبت في النسائب ، لأن طرق الدلالة لا تختلف شاهداً وغائباً .

فإن قيل : إما تعلم هذا الحكم في الشاهد اضطراراً ^(١٣) فكيف دللتم عليه ؟ قلنا : إما تعلم ضرورة التفرقة بين الحي والجماد ، فأما أن هذه التفرقة ترجع إلى صفة راجعة إلى الجملة فلا تعلم إلا بدليل ، ولهذا فإن فناء الأحوال يشارك في العلم بهذه التفرقة ، ثم ^(١٤) لا يثبتون الحال على ما قولوه .

فإن قيل : إن من صح أن يحيا فارق من لا يصح أن يحيا ، كما أن من صح أن يعلم ويقدر فارق من لا يصح ذلك فيه ، فلو أوجبتم في هذه المقارنة أن

(١) فافضة من ص

(٢) يستحيل في ص

(٣) بالاضطرار في ص

(٤) فافضة من ص

(٥) يستحيل في ص

(٦) بالاضطرار في ص

(١) بحال من الأحوال لجهل أو سهو ، في ص

(٢) الوجوه في ص

(٣) التي في ص

(٤) لمن لم يكن عالماً لسكان يجب . (٥) الوجوه في ص

(٦) التي في ص

تكون معلة بصفة ترجع إلى الجملة ، لوجب في تلك المفارقة أيضاً مثله ، فإن أجبتم إلى ذلك ، لزمكم فيمن اختص بتلك الصفة إذا ما فارق من لا يختص بها ، أن تكون تلك المفارقة لصفة أخرى راجعة إلى الجملة ، والكلام فيها كالكلام في هذه فينسلسل إلى ما ينشأ ، وهذا محال .

والأصل في الجواب عن ذلك ، أن الذي يجب في مجرد المفارقة أن تكون معلة بأمر ما ، ثم أن ذلك الأمر ليس الاصفة ترجع إلى الجملة ، وإنما يعرف بنظر مستأنف . وقد نظرنا في المفارقة بين من صح أن يعلم ويقدر وبين من لا يصح ذلك فيه ، فوجدناها معلة بصفة راجعة إلى الجملة ، وليس كذلك المفارقة بين من صح أن يحيا وبين من لا يصح ، فإن من الممكن أن ترجع بها إلى الأمور التي تفتقر الحياة في الوجود إليها ، من التأليف والرطوبة وغيرها .

فإن قيل : الواحد منا إذا كان عالماً قادراً كما يجب أن يكون حياً يجب أن يكون جسماً ، فقولوا مثله في القديم تعالى . قلنا : هذا الذي ذكرتم^(١) إنما وجب في الواحد منا لعله ، تلك العلة مفقودة في القديم تعالى ، وهي^(٢) أن أحدنا عالم بعلم ، وقادر بقدرة ، والعلم والقدرة يحتاجان^(٣) إلى محل مخصوص ، والمحل المحصوص لا بد من أن يكون جسماً ، وليس كذلك القديم تعالى ، لأنه تعالى قادر لذاته ، فلا يجب إذا كان عالماً قادراً أن يكون جسماً ، وإن وجب كونه حياً .

فإن قيل : فافرضوا منا يمثل هذا الجواب ، فنقول : الواحد منا إذا كان قادراً عالماً إنما وجب أن يكون حياً ، لأنه عالم بعلم وقادر بقدرة ، والعلم

الواحد منا حي وحسب فهل يكون الله كذلك ؟

والقدرة يحتاجان إلى محل فيه حياة ، وليس كذلك القديم تعالى لأنه عالم لذاته وقادر لذاته ، فلا يحتاج إلى الحياة ، ولا يجب أن يكون حياً .

والأصل في الجواب عن ذلك ، أن العالم القادر إنما وجب أن يكون حياً في الشاهد^(١) لتعاقب بين هاتين الصفتين ، لا لما ذكرتموه . ألا ترى أن ما دخل في جملة الحى دخل في جملة العالم القادر كاليد الصحيحة ، وما خرج عن جملة الحى خرج عن جملة العالم القادر كاليد المبانة^(٢) ، ولهذا تقع الكتابة باليد الصحيحة ولا تصح باليد المبانة .

فإن قيل : إن الكتابة إنما تقع باليد الصحيحة لاتصالها بجملة الحى ، وهذا غير ثابت في اليد المبانة ، قلنا : لا تأثير للاتصال ولا للاتصال في ذلك ، ألا ترى أن الشعر والفقر مع اتصالهما بالحى لا تصح بهما الكتابة والفعل ، فإذا لا تأثير لكونه متصلاً على ما قالوه .

على أنا نعرض الكلام في اليد الشلاء ، فنقول : إنها لما خرجت عن جملة الحى لم تنأت بها الكتابة ، ولا شيء آخر لخروجها عن جملة الحى^(٣) . فإذا بأن ذلك إنما هو لملاقة بين الصفتين ، لا للاتصال وعدم الاتصال .

فإن قيل : فما أنكرتم أن العالم القادر في الشاهد إنما يجب كونه حياً ، لأنه عالم بعلم ، قادر بقدرة ، والعلم والقدرة معينان يرجع حكمهما إلى الجملة ، والجملة لا تعتبر إلا بالحياة ، وليس كذلك القديم تعالى لأنه شيء واحد لا ثانى له فلا يحتاج إلى الحياة ، فلا يجب أن يكون حياً ؟ قلنا : إنما قلنا إن العالم القادر في

(١) ناعسة من أ

(٢) اليد المبانة من بان بنى ليد واتصل ، يقال بانث المرأة من زوجها أى اغفلت عنه .

(٣) ناعسة من أ

انظر الان مادة بين .

(٢) وهو قس

(١) ذكرته في أ

(٣) يحتاجان في ص

الشاهد إنما وجب كونه حياً لتعلق بين هاتين الصفتين ، لا لما ذكرتموه .
فإن قيل : كونه عالمًا قادراً فرع على كونه حياً ، والاستدلال بكونه قادراً عالمًا عليه ، استدلال بفرع الشيء على أصله ، قلنا : إنما كان يلزم لو لم نعلم كونه عالمًا قادراً ما لم نعلم كونه حياً ، وليس كذلك ، فإن العلم لا يجب مطابقتها للمعلوم في الترتيب ، بل ربما يطابقه كما في كونه حياً مع كونه مدركاً ، وربما لا يطابقه كما في كونه قادراً مع صحة الفعل ، وكما في كونه (١) حياً مع كونه عالمًا قادراً (١) . يبين ذلك ويوضحه ، أن القديم تعالى وكونه قادراً أصل لحدوث العالم ، وحدوث العالم فرع على الله وعلى كونه قادراً ، ثم إننا نستدل بحدوث العالم على الله تعالى ، لا ذلك إلا أنه لا يجب في العلم أن يكون مطابقاً للمعلوم في الترتيب .

فإن قيل : إن الواحد منا إذا كان حياً كما صح أن يكون عالمًا قادراً ، يصح أن يكون مشتبهًا وناقراً ، فحوزوا مثل ذلك في النائب وإلا فما الفرق ؟ قلنا : الفرق أن كونه حياً إنما يصح كونه مشتبهًا وناقراً بشرط جواز الزيادة والنقصان عليه ، والزيادة والنقصان لا يجوزان (٢) على الله تعالى ، فلا يجب إذا كان حياً صحة أن يكون مشتبهًا وناقراً . وليس كذلك في كونه قادراً وعالمًا ، لأن كونه حياً إنما (٣) نصحهما لا بشرط ، ففارق أحدهما الآخر ، وجري ما ذكرته مجرى أن يقل : إذا كان الله تعالى حياً لزمه صحة أن يكون جاهلاً ، لأن كونه حياً كما يصح كونه عالمًا يصح كونه جاهلاً ، فكما أنا نقول إن كونه حياً إنما يصح كونه جاهلاً بشرط أن لا يجب كونه عالمًا ، فهذا الشرط مفقود في حق القديم تعالى ، كذلك في مسائلنا .

(١) حياً عالمًا قادراً
(٢) ناقصة من س

(٣) يجوز لـ

فإن قيل : هذا كله ينشئ على أن كونه حياً صفة زائدة على كونه قادراً ، والمخالف لا يساعدكم عليه ، فبينوا ذلك وإلا كنتم مستدلين بالشيء على نفسه ، قيل له : إن الذي يعرف به اختلاف الصفتين لا يملأ أحد أمور ثلاثة ؛ إما الإدراك على مثل ما قوله في السواد والبياض أنها مختلفين لأن الإدراك يقتضي اختلافهما ، وإما الوجدان من النفس على مثل ما قوله في كوننا مريدين وكارهين فإننا إنما نعرف اختلافهما بالوجدان من النفس ، وإما اختلاف الحكمين على مثل ما قوله في كونه قادراً وعالمًا فإنه لما كان من حكم كونه قادراً صحة الفعل ومن حكم كونه عالمًا صحة الفعل على وجه الأحكام والاتاق وهما مختلفان علمنا باختلافهما اختلاف الصفتين . إذا ثبت هذا ، ومعلوم أن حكم كونه قادراً صحة الفعل ، وحكم كونه حياً صحة الإدراك ، وهما مختلفان ، وجب في الصفتين أيضاً أن تكونا مختلفتين ، ولا يمكن معرفة اختلافهما إلا بهذه الطريقة ، إذ الإدراك لا يتناولها ولاها يوجدان من النفس .

فإن قيل : إن هذين الحكمين على اختلافهما يرجعان إلى صفة واحدة وهي كونه قادراً ويستندان إليها ، كما أن صحة إدراك الجوهر بحاستين واحتمال الأعراض ومنعه مثله أن يحصل بحيث هو مستند إلى صفة واحدة وهي التعيز ، وإن كانت الأحكام مختلفة .

قلنا : هذا غير صحيح وذلك لأن أحد الحكمين ينشئ عن صفة مختلفة في النوات وهي صحة الفعل ، والحكم الآخر ينشئ عن صفة متماثلة فيها وهي صحة الإدراك ، فلو كان المرجع بالحكمين إلى صفة واحدة ، لوجب في الصفة وهي واحدة أن تكون مختلفة متماثلة في النوات ، وهذا لا يجوز .

يبين ما ذكرناه ويوضحه ، أن ما صح فعله من زيد لا يصح إلا منه ، وليس كذلك ما يدركه زيد ، فإنه ما من مدرك إلا ويصح أن يدركه ، فكيف يصح في هذين الحكمين أن يكونا راجعين إلى صفة واحدة .

وبعد ، فلو كان المرجع بالحكمين إلى صفة واحدة ، لوجب في كل من صح فيه الإدراك أن يصح منه الفعل والمعلوم خلافه ، (١) فإن (١) الرريض المدف مع أن إدراكه أقوى من إدراك الصحيح السليم ، (٢) قد لا (٢) يتأتى الفعل منه على الحد الذي يتأتى من الصحيح . وبعد فلو كان المرجع بالحكمين إلى صفة واحدة ، لوجب في كل عضو يصح به الإدراك أن يصح به الفعل ابتداءً فيجب أن يتأتى الفعل من شعبة الأذن ابتداءً ، ومعلوم خلافه .

فإن قيل : لا يصح ذلك لمنع وهو قد للفصل ، قلنا : إن ما تختص به الشعبة من الرخاوة والنفروك من الصلابة ، يجري مجرى الفصل ، فكان يجب أن يتأتى بها الفعل لو كان المنع ما ذكرتموه ، وقد عرف خلافه .

ثم إنه رحمه الله أورد في آخر الفصل ما يلزم للكلف معرفته في هذا الباب . وجملة القول في ذلك ، أنه يجب أن يعلم أنه تعالى كان حياً فيما لم يزل ، ويكون حياً فيما لا يزال ، ولا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال ؛ لا بموت ، ولا بما يجري مجرى ذلك .

ولا محتاج في هذا الباب إلا ما احتجت إليه في باب كونه قادراً ، نحو أن تعلم أنه قادر على جميع (٢) أجناس المقدورات من كل جنس إلى (٤) ما لا يتناهى (٤) ،

ما يلزم للكلف معرفته في هذا الباب

ولا إلى ما احتجت إليه في باب كونه عالماً ، نحو أن يعلم كونه عالماً بجميع المعلومات على سائر الوجوه التي يصح أن يعلم كونه عليها ، لأن ذلك فرع التعاق وهذه الصفة غير متعلقة .

أما الذي يدل على أنه كان حياً فيما لم يزل ، فهو أنه لو لم يكن حياً وحصل حياً بعد إذ لم يكن لوجب أن يكون حياً بحياة محدثة ، وسنبطل القول فيه إن شاء الله تعالى (١) . وليس لقائل أن يقول أليس أنه (٢) تعالى حصل مدركاً بعد أن لم يكن (٣) ، ولم يجب أن يكون مدركاً بإدراك محدث ، فهلا جاز مثله في مسألتنا . لأننا قد أجبنا عن هذا في الفصل المتقدم

وأما الذي يدل على أنه تعالى يكون حياً فيما لا يزال ، فهو أنه يستحق هذه الصفة لذاته ، والموصوف بصفة من صفات الذات لا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال ، فلي هذا يجب القول في هذا الفصل .

فصل ، والغرض به الكلام في كونه تعالى سميعاً بصيراً مدركاً للملوكات وقبل الشروع في هذه المسألة لابد أن نبين حقيقة السميع والبصير والسماع والبصر والدرك والفرق بينها .

أما السميع البصير ، فهو المختص بحال لكونه عليها يصح أن يسمع السموع ويصير البصر إذا وجدا .

وأما السامع والبصير فهو أن يسمع السموع ويصير البصير في الحال ،

(٢) أن الله ، في من

(١) تالفة من ا
(٣) يكن مدركاً ، في من

(٢) ذلالي من

(٤) ما لا يتناهى له في من

(١) و ، في من

(٢) سائر في من

وكذلك^(١) المدرك . ولهذا قلنا إن الله تعالى كان سمياً بصيراً فيما لم يزل ولم يقل إنه سامع مبصر فيما لم يزل لقد السموع والبصر . وعلى هذا قول شيخنا أبي علي أن السامع والبصر متعد ، والسميع والبصير غير متعد .

إذا ثبت هذا فاعلم أن هذه مسألة خلاف بين الناس .

فمند شيوخنا البصريين أن الله تعالى سميع بصير مدرك للمدركات ، وأن كونه مدركاً صفة زائدة على كونه حياً ، وأما عند مشايخنا البندادين ، هو أنه تعالى مدرك للمدركات على معنى أنه عالمها ، وليس له بكونه مدركاً صفة زائدة على كونه حياً . فمند هذا لابد من بيان أن المدرك له بكونه مدركاً صفة ، وأن هذه الصفة إنما يستعقها الواحد منا لكونه حياً بشرط صحة الحاسة وارتفاع اللوانع .

أما الذي يدل على أن الله تعالى سميع بصير مدرك للمدركات ، هو أنه حي لا آفة به ، واللوانع المعقولة مرتفعة ، فيجب أن يدرك المدركات .

وأما الذي يدل على أن المدرك له بكونه مدركاً صفة ، هو أن أحدنا يفصل بين حاله إذا كان مدركاً وبين حاله إذا لم^(٢) يكن مدركاً^(٣) ، وأجلى الأمور ما يحده الإنسان من نفسه . ولا يمكن أن يرجع بهذه التفرقة إلى كونه عالمًا حياً .

فإن قيل : ولم قلتم ذلك ؟ قيل له : لأن أحدنا لو غمض عينيه فإنه لا يدرك ما بين يديه مع كونه حياً ، فلو لا أن كونه مدركاً أمر زائد عليه وإلا لم يميز ذلك . وبعد ، فإن كونه حياً مما لا يتعلق بالنير ، وكونه مدركاً متعلق بالنير ، فكيف يجوز أن يكون أحدهما هو الآخر ؟ هذا هو الكلام في أن كونه مدركاً لا يرجع إلى كونه حياً .

الخلاف بين
البصريين
والبندادين حول
الإدراك

وأما الكلام في أنه صفة زائدة على كونه عالماً ، فهو أن الذي به يعرف تباين الصفتين أن تثبت أحدهما مع فقد الأخرى ، وهذا ثابت في مسائلنا ؛ لأنه قد ثبت العلم مع فقد الإدراك ، وثبت الإدراك مع فقد العلم .

أما ثبوت العلم مع فقد الإدراك ، فهو أن أحدنا يعلم القديم تعالى ولا يدركه ، وكذلك فإنه يعلم الجوهر الواحد وكثيراً من الأعراس ولا يدركها ، وكذلك يعلم المدومات ولا يدركها .

وأما ثبوت الإدراك مع فقد العلم ، فهو أن النائم قد يدرك قرص البق والبراغيث حتى يتأذى به ، وقد^(١) يكون شيئاً لا يشته ولا يمل به ، وكذلك فإنه يدرك الحديث الذي يحضرته ولا يمل به ، وكذلك فإنه يرى الشيء من بعيد فيظنه أسود فإذا هو أخضر .

يبين هذه الجملة ، أن أحدنا لو أخبره نبي صادق أن الله تعالى أحدث جسماً فإنه يعلم لا محالة ، ثم إذا إدركه وجد مزية وحالا لم يكن يحدهما في الحالة الأولى ، وليست تلك المزية إلا ما قلناه .

فإن قيل : ولم^(٢) قلتم إن صحة الإدراك هو لكونه حياً ؟ قيل له : لأن ما دخل في جملة المحي صح الإدراك به كإيد الصبيحة ، وما خرج عن كونه حياً خرج عن صحة الإدراك به كإيد المبانة .

فإن قيل : إنما لم يصح الإدراك بإيد المبانة^(٣) لأنها منفصلة عنه ؛ قلنا ، إنما قد ذكرنا أنه مما لا تأثير للاتصال والانفصال في ذلك . على أنا نعرض الكلام

(٢) فلم ، في م

(١) و ، في م
(٣) المخلوطة في م

(٢) يدرك ، في م

(١) وكذا ، في م

في اليد الشلاء ، فإنها متصلة مع أن الإدراك بها لا يصح ، وكذلك بالشم والظفر مع اتصالها بالحي ولم يصح بهما الإدراك لما خرجا عن جملة الحي ، فدم وتقرر ما أردناه .

فإن قيل : قد ينتم أن نعمة الإدراك إنما هو لكونه حياً ، فينبوا ^(١) المقتضى لذلك إنما هو كونه حياً بشرط ^(٢) وجود المدرك ، حتى إذا ثبتت هذه الصفة في القديم تعالى ، وجب القضاء بكونه مدركاً للمدركات .

قيل له : الذي يدل على ذلك ، أن أحدنا متى كان حياً والحالة صحيحة والموانع مرتفعة والمدرك موجود فلا بد من أن يدركه لا بحالة ، ولن يكون هكذا إلا وهذه الأمور تأثيراً لأن الحكم بدور عليها ^(٣) فنياً وإثباتاً ^(٤) ، ولا يخلو ؛ إما أن يكون الكل شرطاً والمؤثر غيرها ، أو الكل مقتضى ، أو به شرط والباقي مقتضى .

لا جاز أن يقال : إن الكل شرط والمؤثر غيرها ، وإلا لزم في الواحد مع صحة الحالة وارتفاع الموانع ووجود المدرك أن لا يدركه لعدم ذلك الزمان والمعلوم خلافه . وبهذه الطريقة أبطلنا القول بأن الإدراك معنى .

ولا أن يقال : إن الكل مقتضى ، لأن الأمور الكبيرة المختلفة لا يجوز اجتماعها على اقتضاء حكم وإيجابه ، فلم يبق إلا أن يقال : إن البعض شرط والباقي مقتضى .

ولا يجوز أن يقال : إن صحة الحاسة هو المؤثر ، لأنه ليس المرجع بها إلا إلى

تأليف مخصوص ، والتأليف لا حظ له في إيجاب كون الحي مدركاً لأن هذه الصفة ترجع إلى الجملة ، وحكم التأليف مقصور على محله .

ولا أن يقال : إن المؤثر هو ارتفاع الموانع ، لأنه راجع إلى النفي وكونه مدركاً أمر ثابت ، والأحكام الثابتة لا تعال بما يرجع إلى النفي .

ولا يجوز أن يقال أيضاً : إن المؤثر هو وجود المدرك ، لأنه لو كان كذلك ^(١) لجاز أن يدرك الحي منا المدرك وإن غرض عينيه ، والمعلوم خلافه .

ومتى قيل إن فتح الجفن شرط ، قلنا : إن العلة لا يجوز أن تقف في باب الإيجاب على شرط منفصل عنها ، وأيضاً فإن أحدنا قد يدرك السواد الحال في محل منفصل عنه ، ولو كان علة في كونه مدركاً لم يجوز ذلك ، لأن من حق العلة أن تختص بالعلول غاية الاختصاص ، وهذا السواد مما لا اختصاص له به ولا تعلق . وأيضاً فلو كان وجود المدرك علة في كون الحي مدركاً ، لوجب إذا أدرك السواد في محل والبياض في محل آخر ، أن يحصل على صفتين ضدتين وذلك مستحيل .

فإن قال ^(٢) : إنما لم يجب ذلك لتفاير محالهما ، قلنا : الصفتان إذا تضادتا على الجملة فلا فرق فيما يوجبهما بين أن يكون في محل واحد وبين أن يكون في محال متغيرة ، ألا ترى أن العلم والجهل لما تضادا على الجملة لم تقتزن الحال بين أن يكون محلهما واحداً وبين أن يكون محلهما متفايراً ، لذلك فالإرادة والكره لما كان تضادهما على الجملة ، لم يقتزن الحال فيه بين أن يكون محلهما واحداً وبين أن يكون متفايراً ، حتى أنه كما أنه لا يجوز أن يريد الشيء

(١) أنه مقتضى كونه حياً شرط . في م

(٢) ناقصة من أ

(١) ذلك ، في م

(٢) قيل ، في م

ويكرهه بإرادة وكرهه موجودتين في جزء من قلبه ، كذلك لا يجوز أن يكون مريداً وكارهاً لتلك الشيء الواحد بإرادة في جزء من قلبه وكرهه في جزء آخر^(١) من قلبه ، كذلك في مسائلنا . فهذه جملة ما يحصل في ذلك .

واعلم ، أن الخالف أورد شيئاً في هذا الباب .

فيه حول الإدراك
وكونه صفة

من جعلتها ، أن القديم لو حصل مدركاً بعد أن لم يكن مدركاً لوجب أن يكون مدركاً بإدراك ، كما أن الجسم لما تحرك بعد أن لم يكن متحركاً وجب أن يكون متحركاً بحركة ، وذلك محال .

والجواب عنها ، أن الفرق بين الموضعين هو أن الجسم حصل متحركاً مع الجواز ، وليس كذلك التدرك فإنه لم يحصل مدركاً مع الجواز ، بل حصل على هذه الصفة مع وجوب أن يحصل عليها ، ففارق أحدهما الآخر .

ومنها ، هو أن قالوا : لو حصل القديم تعالى مدركاً لوجب أن يكون قد تغير ، والتغير لا يجوز على القديم تعالى ، فليس إلا أنه غير مدرك .

والجواب ، ما تنون بالتغير ؟ أمريدون به^(٢) أنه حصل على صفة بعد إذ لم يكن عليها ، أو تريدون أنه صار غير ما كان^(٣) ، على ما تقوله العرب في الحل إذا وجد فيه بياض بعد أن كان أسود أنه تغير على معنى أنه صار غير ما كان ؟

فإن أردتم به الأول ، فذلك كلام لا فائدة فيه ، وينزل منزلة قول القائل لو حصل القديم تعالى مدركاً بعد أن لم يكن ، لحصل مدركاً بعد أن لم يكن ، وذلك فاسد .

وإن أردتم به الثاني ، فمن أين أنه تعالى إذا حصل على صفة لم يكن عليها وجب أن يكون قد تغير وصار غير ما كان .

ثم يقال لم ولم لا يجوز عليه هذا النوع من التغير ؟ فإن قالوا : لأن ذلك من صفات الحوادث ، قلنا : لا بد لم ذلك فينبوه ، وإذا راموا بياض لم يحدوا إليهم سبيلاً .

ومنها ، هو أنه تعالى لو كان مدركاً لوجب احتياجه إلى الحاسة ، وأن تختلف حواسه بحسب اختلاف الحواسات ، حتى إن كان التدرك صوتاً احتاج إلى حاسة السمع ، وإن كان التدرك طعماً احتاج إلى حاسة الذوق ، وكذلك الكلام في البواقي كما في الواحد من ، والمعالم خلافه ، فيجب أن لا يكون مدركاً .

والجواب ، أن أحدهما إنما يحتاج في إدراك هذه المدركات إلى الحواس لأنه حي بحياة ، والحياة لا يصحح الإدراك بها إلا بعد استعمال محلها في الإدراك ضرماً من الاستعمال ، والقديم تعالى حي لذاته ، ففارق أحدهما الآخر .

ومنها ، هو أنهم^(١) قالوا : لو كان الله تعالى مدركاً لوجب أن يسمى ذاتاً وشاملاً ولاسماً ، والمعالم خلافه ، فيجب أن لا يكون مدركاً .

والجواب : إن الشام ليس باسم للتدرك فقط ، وإنما هو اسم لمن يستجلب^(٢) المشعوم إلى الحبشوم طلباً لإدراكه ، وكذلك الذائق اسم لمن يجمع بين محل الطعم وبين لماته^(٣) طلباً للإدراك به ، وكذلك الملامس فإنه اسم لمن يجمع بين محل حيانه وبين الملموس ، والقديم تعالى يدرك هذه المدركات لا على هذا الحد ، فليس يجب أن تجرى عليه هذه الأسماء ، فصح ما قلناه .

(٢) استجلب . في من

(١) أن ، في من
(٣) في الأصل ، لهواته

(٢) فاصلة من من

(١) فاصلة من ا
(٢) كما ، في من

ثم إنه رحمه الله أورد في آخر هذا الفصل ما يلزم الكلف معرفته في هذا الباب .

ما يلزم للكلف معرفته في هذا الباب

وجملة القول في ذلك،^(١) أنه يجب أن يعلم أنه تعالى كان سمياً بصيراً فيما لم يزل ، وسيكون سمياً بصيراً فيما لا يزال ، ولا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال ، لأن المرجع بذلك ليس إلى إلا إلى كونه حياً لا آفة به ، وهذا ثابت للتقديم تعالى في كل حال ، ويعلم أنه لم يكن سامعاً مبصراً^(٢) فيما لم يزل ، ولا يكون سامعاً مبصراً^(٣) فيما لا يزال لفقد السمع والبصر ، ويعلم أنه مدرك للمدركات الآن ، وهي موجودة .

وهذه مسألة خلاف بيننا وبين شيخنا أبي القاسم بن سهلويه^(٤) الملقب بقاتل الأشعري ، وسبب تلقيه به أنه ناظر الأشعري في مسألة فاقطع وحم ومات .

خلاف بيننا القاضي وشيخه أبي القاسم

فعمدنا أنه تعالى مدرك للمدركات أجمع ألماً كان أو غيره ، وعنده أن الله تعالى مدرك للمدركات جملة^(٥) ماعدا الألم واللذة .

والذي يدل على ما قوله ، أن كونه تعالى مدركاً لما يدركه ، إنما هو لكونه حياً لا آفة به ، وهذا حاله مع بعض المدركات كحالته مع سائرهما ، فيجب أن يكون مدركاً للجميع أولاً يكون مدركاً لشيء منها . فأما أن يكون مدركاً لشيء منها دون شيء فلا .

(١) نافذة من ص

(٢) بصيراً في أ

(٣) بصيراً في أ

(٤) قال صاحب الذب والأمل : من أهل العراق ، وكان يشار إليه في جودة البيان وقوة النظر . ص ١١١ والطفلة العاشرة . وذكره القاضي في طباقه لائحة ٧٧ .

(٥) نافذة من أ

وشبهته في هذا الباب ، شبهتان اثنتان :

أحدهما ، أن الألم^(١) إنما يدرك^(٢) بمحل الحياة في محل الحياة ، وهذا يستحيل على القديم تعالى فيجب أن لا يدركه .

والأصل في الجواب عن ذلك ، أن الواحد منا إذا أدرك الألم بمحل الحياة في محل الحياة فلائنه حي بحياة ، وليس كذلك القديم تعالى لأنه حي لذاته فلا تجب فيه هذه القضية . وفار الحال في الألم كالحال في الحر والبرد ، فكما لا يقال إنه تعالى لا يدركهما لأنهما يدركان بمحل الحياة في غير محل الحياة وهذا يستحيل في القديم تعالى لما كانت هذه القضية إنما وجبت في الواحد منا لأنه حي بحياة ، وليس كذلك القديم ، كذلك في مآلتنا .

والثانية ، هو أنه تعالى لو كان مدركاً للألم واللذة لوجب أن يسمى ألماً وملتناً ، والمعلوم خلافه .

والجواب عنه ، أن الواحد منا إنما يسمى ألماً وملتناً لأنه يدرك الألم مع النفرة واللذة مع الشهوة ، والشهوة والنفرة مستحيلتان^(٣) على الله تعالى ، ففارق أحدهما الآخر .

فصل ، والغرض به الكلام في كونه تعالى موجوداً

وقبل أن ندل عليه لا بد من أن نذكر حقيقة الوجود والعلوم .

أما الوجود ، فقل ما ذكره شيخنا أبو عبد الله البصري^(٤) وشيوخنا البغداديون أنه السكائن الثابت ، وهذا لا يصح ، لأن قولنا موجود أظهر

(١) مستحيلان في أ

(٢) يدرك في ص

(٣) هو أبو عبد الله الحسين بن علي البصري المتوفى سنة ٣٦٧ أو ٣٦٩ ، أحد شيوخ مدرسة البصرة ، وشيخ القاضي عبد الجبار ، ومن كبار رجال الاعتزال ويتهرب عندهم من أواد النبوة التي يزعمون أنها تصل فكرة الاعتزال بالرسول صلى الله عليه وسلم ، انظر للذبي والأمل ص ١٠٥ والبدية والنهاية لابن كثير ١١ : ٧٢٩ .

منه ، ومن حق الحد أن يكون أظهر من الحدود . وبعد ، فإن الكائن إنما هو الثابت ، والثابت إنما هو الكائن ، فيكون في الحد إداً^(١) تكرار مستغنى عنه . وبعد ، فإن الكائن إنما يستعمل في الجوهر الذي حصل في حيز فكيف يصح تحديد الموجوده

وذكر قاضى القضاء في حد الموجود ، أنه المختص بصفة تظهر عندها الصفات والأحكام .

وهذا وأن كان كذلك إلا أن إرادته على طريقة الحديد لا يصح ، لأنه أشكل من قولنا موجود ، ومن حق الحد أن يكون أظهر منه ، فالأولى أن لا يند للموجود بعد ، لأن كل ما يذكر في حده فقولنا موجوداً كنف منه وأوضح . فلو استلنا عن حقيقة الموجود ، فالواجب أن نشير إلى هذه الموجودات . وأما المعلومات ، فعلى ما قاله شيخنا أبو عبد الله البصرى : أنه المشتق الذى ليس بكائن لا ثابت .

وهذا لا يصح ، لأن المشتق إنما يستعمل^(٢) في المعلوم الذى وجد مرة ثم عدم أخرى ، فيخرج^(٣) عن الحد كثير^(٤) من المعلومات ، ومن حق الحد أن يكون جامعاً مانعاً لا يخرج منه ما هو منه ، ولا يدخل فيه ما ليس منه . وبعد فإن قول المشتق ، هو قوله ليس بكائن ولا ثابت ، فيكون تكراراً لا فائدة فيه ، فالأولى : أن يحد المعلوم بأنه المعلوم الذى ليس بموجود^(٥) ، ولا يلزمنا على هذا

(١) ناطة من (٢) يصح ، في (٢) فخرج في (١) كثيراً في (١) (٢) (٣) (٤) (٥) إلا أن الأتاحة كما ذكرنا سابقاً يقولون أن المعلوم ليس بـ . يقول الناس أبو بكر الباقى : من المعلوم ممدوم لم يوجد قط ولا يصح أن يوجد وهو الحال للشيء الذى ليس بـ . وهو القول المتناقض ، فهو ما لم يوجد قط ولا يصح أن يوجد أبداً ؟ ومنه ممدوم لم يوجد قط ولا يوجد أبداً ، وهو ما يصح ويكن أن يوجد ، نعم ما علم الله أنه لا يكون من ممدورات ؛ ومنه ممدوم ممدوم في وقتنا هذا وسبوح فيها بعد نحو الحشر والنصر ؛ وسلم آخر هو ممدوم في وقتنا هذا ؟ ومنه كان موجوداً قبل ؛ وسلم آخر ممدوم يمكن ممدوماً أن يكون ويمكن أن لا يكون . التمهيد ص ١٦ .

أن يكون ثاقى القديم عز وجل والنفاً ممدومين لأنهما ليس بمعلومين .

إذا ثبت هذا فاعلم أنا لا نحتاج إلى إقامة الدليل له على وجود هذه الموجودات ، لأننا نشاهدها ونعلم وجودها بلا صطرار ، وليس كذلك القديم تعالى فإننا لا نشاهده عز وجل ، فاحتجنا إلى إقامة الدليل عليه .

وتحرير الدلالة على ذلك ، أنه عالم قادر ، والعالم القادر لا يكون إلا موجوداً .

وهذه الدلالة مبينة على أصابى : أحدهما ، أنه تعالى عالم قادر وقد تقدمه ؛ والثانى ، أن العالم القادر لا يكون إلا موجوداً فلا يمكن رده إلى الشاهد ، لأننا لو قلنا : إن الواحد منا إذا كان عالمًا قادرًا لابد من أن يكون موجوداً فكذلك القديم تعالى ، كان قائل أن يقول : إن الواحد منا إنما يجب أن يكون موجوداً لأنه عالم بعالم ، وقادر بقدره ، والعلم والقدرة يحتاجان إلى محل مبنى مبينة مخصوصة ، والحل المنى على هذا لوجه لابد من أن يكون موجوداً ، وليس كذلك القديم تعالى لأنه عالم لذاته ، وقادر لذاته ، فلا يجب وجوده وإن كان عالم قادرًا .

فالأولى أن نثبت طريقة على غير هذه الطريقة فقول : إن القادر له تعلق بمقدور ، والعالم له تعلق بالمعلوم ، والمدم يحيل العاق ، فهو كان القديم تعالى ممدوماً لم يصح كونه قادرًا ولا عالمًا ، والمعلوم خلافه .

إن قيل : وما المراد بقولكم إن القادر له تعلق بمقدور ، والعالم له تعلق

بالمعلوم ؟ قلنا : المراد بذلك ، أن القادر يصح منه إيجاد ما قدر عليه إن لم يكن منع ، والعالم يصح منه إيجاد ما قدر عليه على وجه الإحكام والاتساق إذا لم يكن هناك ثمة منع .

فإن قيل : ولم قلتم : إن العدم يحيل التعلق ؟ قلنا : لأننا قد علمنا أن الإرادة إذا وجدت تعلقت ، وإذا علمت زال تعلقها . وإنما زال تعلقها لعدمها ، فكل ما شاركها في العدم وجب أن يشاركها في زوال التعلق .

فإن قيل : ولم قلتم إن الإرادة متى علمت زال تعلقها ، ثم لم قلتم إن زوال تعلقها لعدمها ؟ قلنا : أما الذي يدل على أن الإرادة متى علمت زال تعلقها ، هو أنه لو لم يزل لكان لا يخلو ؛ إما أن تكون متعلقة بنفس ما كانت متعلقة به ، أو متعلقة بنفس ما كانت متعلقة به . لا يجوز أن تكون متعلقة به ، لأنه ما من مراد إلا ويجوز أن ينقض ويمضي ، والإرادة مما لا يجوز تعلقها بالماضي والمنقضي ، ولا يجوز أن تكون متعلقة بنفس ما كانت متعلقة به لأن في ذلك انقلابها عما هي عليه في ذاتها واتصافها بصفة تخالفها وهذا لا يجوز .

وأما الذي يدل على أن زوال تعلقها لعدمها ، فهو أنه ^(١) لا يخلو ؛ إما أن يكون زوال تعلقها لعدمها على ما قلناه ، أو لتقضى مرادها ، أو لخروجها من أن توجب الصفة للمريد ، أو لخروجها عن الصفة المتقضة عن صفة الذات ، أو لأن الوجود شرط فيه . لا يجوز أن يكون لتقضى مرادها لأن الإرادة قد تخرج عن التعلق وإن لم ينقض مرادها ، ألا ترى أن أحدا إذا أراد قدوم زيد قد يبدو له ولما قدم زيد بعد ، ولا لخروجها من أن توجب الصفة للمريد لوجهين ؛ أحدهما ،

أن خروجها من أن توجب الصفة للمريد إنما هو لعدمها ، فقد عاد الأمر إلى ما قلناه ولكن بواسطة ، والثاني : أنه ليس بأن يقال إنما زال تعلقها لخروجها من أن توجب الصفة للمريد ، أولى من أن يقال خروجها من أن توجب الصفة للمريد إنما هو لزوال تعلقها ، فلا تتميز العلة من المعلق به . ولا يجوز أن يكون زوال تعلقها لخروجها عن الصفة المتقضة عن صفة الذات ، لأنه لولا العدم لما خرجت الإرادة عن هذه الصفة ، فقد عاد الأمر إلى زوال تعلقها لعدمها ولكن بواسطة . وبهذه الطريقة يبطل القسم الآخر وهو أن يكون زوال تعلقها لعدمها ، لأن الوجود شرط فيه ، لأنه لو لم يكن العدم محيلا للتعلق لم يكن الوجود موجبا للتعلق فلم يبق إلا أن يكون زوال تعلقها لعدمها على ما قلناه .

فإن قيل : إن زوال التعلق نفي ، والعدم نفي ، وتلخيص النفي بالنفي محال . ألا ترى أنه لا يقال إن الجسم إنما لم يكن متحركا لتقد الحركة .

والأصل في الجواب عن ذلك ، أن تعليل النفي بالنفي لا يجوز إذا كانت العلة موجبة ، فاما إذا كانت العلة ^(١) كاشفة فإنه يجوز . وعلى هذا يقال إنما لم يصح منه الفعل لأنه ليس بقادر .

فإن قيل : لو كان العدم محيلا للتعلق لوجب أن يكون الوجود موجبا للتعلق ، وهذا يقتضي في الموجودات كلها أن تكون متعلقة . ومعلوم خلافه ، فإن السواد والحلاوة والطعم مما لا تعلق لها .

والأصل في الجواب عن ذلك ، أنه ليس يجب في أمر من الأمور إذا أحال حكما من الأحكام ، أن يكون نقيض ذلك الأمر بوجب ذلك الحكم . ألا ترى

أن عدم الحيل يحيل حلول السواد فيه ، وليس يجب في وجوده أن يوجب حلول السواد فيه .

فإن قيل : إن هذه القضية إنما وجبت في الإرادة لأنها علة والتقديم تعالى ليس بعلة ، قلنا : مخالفة التقديم تعالى الإرادة ليس بأكثر من مخالفة هذه التعلقات بعضها لبعض ، وهذه التعلقات مع اختلافها واختلاف أنواعها وأجناسها متفقة في أنها متى وجبت تعلقت ، ومتى عدت زال تعلقها فيجب مثله في التقديم تعالى .

وقد استدلل قاضي القضاة على المسألة بأن قال : قد ثبت أنه تعالى قادر ، والقادر لا يصح منه الفعل إلا إذا كان موجوداً ، كما أن القدرة لا يصح الفعل بها إلا وهي موجودة ، وهذا إن لم يبين على ما ذكرناه ، لم يصح الاعتماد عليه .

ثم أنه رحمه أورد في آخر هذا الفصل ما يلزم المكلف معرفته في هذا الباب .

ما يلزم المكلف معرفته

وجملة القول في ذلك هو أن تعلم أنه تعالى (١) كان موجوداً فيما لم يزل ، ويكون موجوداً فيما لا يزال ، ولا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال . ولا تحتاج في هذا الباب إلى مثل ما احتجت إليه في باب كونه قادراً وعالماً ، لأن ذلك من فرع التماق ، وصار الحال (٢) في هذا (٣) كالحال في كونه تعالى حياً .

أما الذي يدل على أنه تعالى كان موجوداً فيما لم يزل ، فهو أنه تعالى (٤) لو لم يكن موجوداً فيما لم يزل وحصل كذلك بعد إذ لم يكن ، لا يحتاج إلى موجب يوجبه ، وذلك بحال .

وأما الذي يدل على أنه تعالى (١) يكون موجوداً فيما لا يزال ، فهو أنه يستحق هذه الصفة لذاته ، والموصوف بصفة من صفات الذات لا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال ، فهذه جملة الكلام في هذا الفصل .

فصل ، والغرض به السلام في كونه تعالى (٢) قديماً .

وقبل الدلالة على ذلك ، فاعلم :

أن القديم في أصل اللغة هو ما تقادم وجوده ، ولهذا يقال بناء قديم ، ورسم قديم ، وعلى هذا قوله تعالى « حتى عاد كالعرجون القديم » (٣) .

وأما في اصطلاح المتكلمين ، فهو ما لا أول لوجوده ، والله تعالى هو للوجود الذي لا أول لوجوده ، ولذلك وصفناه بالتقديم .

وتحرير الدلالة على ذلك ، هو أنه تعالى لو لم قديماً لكان محدثاً ، لأن الموجود يتعدد بين هذين الوصفين ، فإذا لم يكن على أحدهما كان على الآخر لا محالة . فلو كان القديم تعالى محدثاً لاحتاج إلى محدث ، وذلك المحدث إما أن يكون قديماً أو محدثاً ، فإن كان محدثاً كان الكلام في محدثه كالكلام فيه ، فلما أن ينتهي إلى صانع قديم على ما قوله ، أو يناسل إلى ما لا نهاية ولا انقطاع من المحدثين ومحدثي المحدثين ، وذلك يوجب أن لا (٤) يصح وجود (٥) شيء من هذه الحوادث ، وقد عرف خلافه .

فإن قيل ومن أين ذلك ؟ قلنا : لأن ما وقف وجوده على وجود ما لا انقطاع له ولا تناهي لم يصح وجوده ، ويقتضى ما ذكرناه من استحالة حدوث شيء من هذه الحوادث . ألا ترى أن أحدنا لو قال لا آكل هذه التفاحة (٥) ما لم (٥) .

(٢) موجود ، في ص
(١) ناقصة من أ
(٣) ناقصة من أ

(١) ناقصة من أ
(٢) فيه ، في ص

(٣) بر ٢٩

(٢) ناقصة من أ
(٥) حتى في ص

(١) ناقصة من أ
(٤) يوجد في ص

أكل تفاحات لا تنهاى ، لم يصح أكله لهذه النفاحة قط ، لما وقف ذلك على وجود ما لا يتناهى . كذلك لو قال إني لا أدخل هذه الدار حتى أدخل دوراً لا تنهاى ، فإنه لا يدخلها البتة لما ذكرناه ، فما وجدت هذه الحوادث صح أنها مستترة إلى صانع قديم تنهى إليه الحوادث على ما نقوله .

وقد قيل : إنه لو لم يكن صانع العالم قديماً لكان محدثاً ، لأن الموجود إما قديم وإما محدث ، ولو كان محدثاً لم يصح منه فعل الجسم ، لأن المحدث لو قدر لم يقدر إلا بقدرة ، والقدرة لا يصح بها فعل الجسم ، فيجب أن يكون قديماً وأما الذى يلزمك معرفته فى هذا الباب ، فقد ذكرناه فى باب كونه موجوداً ، لأن المرجع (١) بالتقدم ليس إلا إلى استمرار الوجود ، فعلى هذا يعزى الكلام فى هذا الفصل .

ما يلزم معرفته
فى هذا الباب

فصل ، والغرض به الكلام فى كيفية استحقاقه تعالى لهذه الصفات

والأصل فى ذلك ، أن هذه مسألة خلاف بين أهل القبلة (٢) .

فعند شيخنا أبى على أنه تعالى يستحق هذه الصفات الأربع التى هى كونه قادراً عالماً حياً موجوداً لذاته .

وعند شيخنا أبى هاشم يستحقها لما هو عليه فى ذاته .

مسألة خلاف بين
أبى على وأبى
هاشم والملاح
وسليمان بن جرير
والكلابية
والأشعري

(١) الرجوع ، فى س

(٢) سبق أن ذكرنا ، أن كيفية استحقاقه تعالى الصفات كان مدار خلاف بين المتكلمين . ونشير هنا إلى أن الصفات ، إما صفات ذات وهى التى يوصف بها الله ولا يوصف بأشدها كالعلم والقدرة والحياة . ولها صفات معنى وهى التى يوصف الله بها لغيره ، ولها صفات أعمال وهى التى يوصف الله بها وبأشدها . وقد ذكرنا أن الممتزعة أنكرت إثبات صفات أزلية لله بينما أثبت ذلك الأخامرة . ثم اختلفت الممتزعة ، فقال بعضهم : عالم بطل هو ذاته ، وقال بعضهم : هو عالم لذاته ، وقال أبو هاشم : عالم لما هو عليه فى ذاته . ولن نخصل فى هذا الموضوع لأن الغرض بوضوحه من الفصل والمناقشة . والنسب دعا الممتزعة إلى هذه التأويلات ما ظنوه من أن إثبات الصفات القديمة لله هو من باب تنقية القدم ، ويؤدى إلى التجسيم والنسب .

وقال أبو الهذيل (١) : إنه تعالى عالم بطل هو هو ، وأراد به ما ذكره الشيخ أبو على ، إلا أنه لم تلخص له العبارة . ألا ترى أن من يقول : إن الله تعالى عالم بطل ، لا يقول : إن ذلك العلم هو ذاته تعالى (٢) .

فأما عند سليمان بن جرير وغيره من الصفاتية ، فإنه تعالى يستحق هذه الصفات (٣) لمعان لا توصف بالوجود ولا بالعدم ، ولا بالحدث ولا بالتقدم .

وعند هشام بن الحكم (٤) ، أنه تعالى عالم بطل محدث .

وعند الكلابية ، أنه تعالى يستحق هذه الصفات لمعان أزلية ، وأراد بالأزلية القديم ، إلا أنه لما رأى المسلمين متفقين على أنه لا قديم مع (٥) الله تعالى (٥) لم يتجاسر على إطلاق القول بذلك .

ثم نبغ الأشعري ، وأطلق القول بأنه تعالى يستحق هذه الصفات لمعان قديمة ، لوقاحتها وقلة مبالاة بالاسلام والمسلمين .

وتحرير الدلالة (٦) على ما نقوله فى ذلك ، هو أنه تعالى لو كان عالماً بطل ، لكان لا يخلو ؛ إما أن يكون معلوماً ، أو لا يكون معلوماً . فإن لم يكن معلوماً لم يحز إثباته ، لأن إثبات ما لا يعلم يفتح باب الجهات . وإن كان معلوماً فلا يخلو ؛ إما أن يكون موجوداً أو معدوماً . لا يجوز أن يكون معلوماً . وإن كان موجوداً فلا يخلو ؛ إما أن يكون قديماً ، أو محدثاً ، والأقسام كلها باطلة ، فلم يبق إلا أن يكون عالماً لذاته على ما نقوله .

- (١) من كبار رجال الاعتزال ، وأحد شيوخ مدرسة البصرة توفى سنة ٤٣٥ هـ ، وأتباعه بقرون الهذلية ، ويستمر أول من نظم قواعد الاعتزال ووضع أصوله .
(٢) ناصية من أ
(٣) ناصية من أ
(٤) التوفى سنة ٢٧٩ وكان من علاة الشيعة .
(٥) القديم ، فى س
(٦) الأدلة ، فى س

فإن قيل : ما أنكرتم أن هذه للمعاني صفات ، والصفات لا توصف بالوجود ولا بالعدم ، ولا بالحدوث ولا بالقدم .

قلنا : هذه مناقضة ظاهره من وجوه ؛ أحدهما ، أنك قد وصفتها بأنها معان بل سميتها علماً وقدرة وحياة ، والثاني ، أنك وصفتها بأنها صفات ، والثالث ، أنك وصفتها ^(١) بأنها لا ^(٢) توصف ، فقد قصت كلامك من هذه الوجوه .

فإن قيل : هذه المعاني عندنا كالأصول عندكم ، فكما أن هذه القسمة لا تدخل في الأحوال عندكم ، فكذلك لا تدخل عندنا في هذه المعاني .

قلنا : إن هذه المعاني معلومة عندكم فتدخلها قسمة المعلومات ، وليس كذلك الأحوال ، فإنها عندنا غير معلومة بانفرادها ، وإنما الذات عليها تعلم ، ففارق أحدهما الآخر . والذي يدل على أن الأحوال لا تعلم ، أنها لو علمت لتميزت عن غيرها بأحوال آخر ، والكلام في الأحوال تلك ، كالكلام فيها ، يتسلسل إلى ما لا يتناهى من الأحوال ، وذلك محال . على أنكم إن عنيت بالمعاني ما نريده بالحال فحرباً بالوافق .

فإن قالوا : إن هذه للمعاني صفات والصفة لا توصف ، إذ لو جاز أن توصف الصفة أدى إلى ما لا يتناهى من الصفات وصفات الصفات .

قلنا : ليس يجب إذا جوزنا أن توصف الصفة ، أن يوجد ما لا يتناهى من الصفات وصفات الصفات ، إذ ليس يلزم على الجواز ما يلزم على الوجوب . وصار الحال فيه كالحال في الحيز إذا قلنا إنه يجوز الإخبار عنه ، فكما لا يلزمنا

ما ذكرتموه فيه ^(١) ، كذلك ههنا . وهذا لأن الجواز مخالف للوجوب ، فلا يجوز إجراء أحدهما مجرى الآخر .

فإن قيل : أبطلوا هذه الأقايم لئتم لكم ما ذكرتموه .

قلنا : أما ^(٢) الذي يدل على أنه تعالى لا يجوز أن يكون علماً بعلم معدوم ، فهو أنه لو جاز أن يكون كذلك لجاز مثله في الواحد منا ، ومعلوم خلافه .

وهذه طريقة مستقيمة يمكن تمثيلها ، ولا يمكن الاعتراض عليها بأن يقال : ليس الله تعالى مريداً بإرادة محدثة موجودة لا في محل ، ولا يجوز ذلك في الواحد منا ، فهلا جاز مثله في مسألتنا . لأن الفرق بينهما ظاهر ، وقد بين ذلك في غير هذا الموضع .

والطريقة المرضية المروفة في هذا ، هو أن نقول : إن في عدم جهلا كما أن فيه علماً ، فلو جاز أن يكون الله تعالى علماً بعلم معدوم ، لجاز أن يكون جاهلاً بجهل معدوم ، وذلك يؤدي إلى أن يكون علماً بالشئ جاهلاً به دفعة واحدة ، وهذا محال .

ويمكن أن نسلك هذه الطريقة في كونه مريداً وكارهاً ، فنقول : إن في عدم كراهة كما أن فيه إرادة ، فلو جاز أن يكون الله ^(٣) تعالى مريداً بإرادة معدومة ، لجاز أن يكون كارهاً بكراهة معدومة ، وهذا يقتضي أن يكون مريداً للشئ . كارهاً له دفعة واحدة ، وهذا محال .

وهذه الطريقة لا يمكن سلوكها في القدرة والحياة ، فلا نقول : إن في عدم هجرأ كما أن فيه قدرة ، ولا أن في عدم موتاً كما أن فيه حياة ، لأن الموت

والمعجز ليسا بمعنيين فيجب أن نسلك طريقة أخرى غير هذه الطريقة ، فنقول :
إن القدرة لا يصح الفعل بها إلا بعد استعمال محلها في الفعل أو في سببه ضرباً من
الاستعمال ، وكذلك الحياة لا يصح الإدراك بها إلا بعد استعمال محلها في الإدراك
ضرباً من الاستعمال ، وذلك يترتب على وجودها في محل .

فهذا هو الكلام في أنه تعالى لا يجوز أن يستحق هذه الصفات لمان معدومة .

وأما الكلام في أنه تعالى لا يجوز أن يستحق هذه الصفات لمان محدثة ،
فهو أن الحدث لا بد له من محدث ، فلا يخلو أن يكون محدث هذه الماني نفس
القديم تعالى (١) ، أو غيره من القادرين بالقدرة . لا يجوز أن يكون محدثها غيره
من القادرين بالقدرة ، لأن القادر بالقدرة لا يصح منه إيجاد هذه الماني . وأما العلم
وإن صح منه إيجادها فإنما يصح منه إيجاد نفسه لا لغيره ، لأن القادر بالقدرة
لا يفعل الفعل في الغير إلا بالاعتاد ، والاعتاد مما لاحظ له في توليد العلم ، لأنه (٢)
لو صح ذلك ، لوجب في الواحد منا إذا اعتمد على صدر غيره أن يوجد هناك العلم ،
ومعلوم خلافه . ولا يجوز أن يكون محدثها نفس القديم تعالى ، لأنه يجب أن
يكون على هذه الصفات قبل وجود هذه الماني ، فلو ترتب حصول هذه
الصفات على وجود هذه الماني أدى إلى أن يقف كل واحد منهما على الآخر
فلا يحصلان وذلك محال .

وتفصيل هذه الجملة ، هو أن القديم تعالى لو كان قادراً بقدرة محدثة ،
والحدث لا بد له من محدث ، لكان محدثها لا يخلو ؛ إما أن يكون نفس القديم
تعالى ، أو غيره من القادرين بالقدرة . لا يجوز أن يكون غيره من القادرين

الدليل على أنه
لا يستحق هذه
الصفات لمان
محدثة

بالقدرة لأن القادر بالقدرة لا يصح منه إيجاد القدرة ، على أن وجود القادرين
بالقدرة يترتب على قدرة القديم تعالى ، فلو ترتبت قدرة القديم تعالى على قدرتنا
لوقف كل من الأمرين على صاحبه فلا (١) يحصلان ولا واحد منهما . ولو كان
محدثها نفس القديم تعالى (٢) لوجب أن يكون قادراً قبل وجود هذه القدرة حتى
يصح منه إيجادها ، ولا تصح قدرته إلا بعد هذه القدرة ، فيترتب كل واحد
منهما على الآخر .

وكذلك الكلام في كونه تعالى حياً بحياة محدثة ، والحدث لا بد له من محدث ،
لكان ذلك الحدث لا يخلو ؛ إما أن يكون نفس القديم تعالى ، أو غيره من
القادرين بالقدرة ، لا يجوز أن يكون غيره من القادرين بالقدرة لأن القادر
بالقدرة لا يصح منه إيجاد الحياة ، إذ لو صح ذلك منه لصح أن يتخذ لنفسه ماشاء
من العبيد والأولاد ، والمعلوم خلافه . على أن كوننا أحياء يترتب على كونه
تعالى حياً فوجب أن لا يحصلان ولا واحد منهما . وإذا كان محدثها القديم
تعالى وجب أن يترتب كونه تعالى حياً على كونه قادراً ، مع أن من حق كونه
قادراً أن يترتب عليه .

وهكذا (٣) الكلام في كونه موجوداً .

وكونه عالماً ، فترتب من هذا ، لأنه تعالى لو كان عالماً بعلم محدث ، والحدث
لا بد من محدث ، لكان لا يخلو ؛ إما أن يكون نفس القديم تعالى ، أو غيره من
القادرين بالقدرة على ما قدر في نظائره ، ولا يجوز أن يكون نفس القديم تعالى
لأنه لا بد من أن يكون عالماً قبل وجود هذا العلم حتى يصح منه إيجادها ، وهذا

(٢) ناطقة من ص

(١) ولا ، في ص
(٢) هكذا ، في ص

(٢) إذ في ، ص

(١) ناطقة من ص

يقتضى أن يقف كونه عالماً على وجود هذا العلم من قبله ، ووجود العلم من قبله على كونه عالماً ، فلا يحصلان ولا واحد منهما .

فإن قيل : ومن أين أنه تعالى لا بد من (١) أن يكون عالماً قبل وجود العلم ، حتى يصح منه إيجاداه ؟

قلنا : لأن العلم يجري مجرى الفعل المحكم ، لأنه اعتقاد واقع على وجه مخصوص (٢) ، فلا يتأتى إيقاعه على ذلك الوجه إلا بمن هو عالم به .

وهذه الدلالة مبنية على أصول ؛ أحدها أن العلم من قبيل الاعتقاد ، والثاني ، أنه اعتقاد واقع على وجه مخصوص ، والثالث ، أنه لا يقع على ذلك الوجه إلا بمن هو عالم به .

أما الأول ، فقد خالفنا فيه شيخنا أبو الهذيل ، وقال : إن العلم جنس برأسه غير الاعتقاد .

قال أبو الهذيل
عالمه تعالى :
العلم غير الاعتقاد

والدليل على صحة ما ذهبنا إليه ، هو أن العلم لو لم يكن من قبيل الاعتقاد لصح انفصال أحدهما عن الآخر إذ لا علاقة بينهما من وجه معقول ، فكأن يصح أن يكون أحدهما عالماً بالشئ ولا يكون معتقداً له ساكن النفس إليه ، أو يكون معتقداً ساكن النفس إليه ولا يكون عالماً به ، والمعلوم خلافه . وبعد فإنه لا يجوز ؛ إما أن يكون من قبيل الاعتقاد على ما نقوله ، أو مخالفاً له ، أو ضداً . لا يجوز أن يكون مخالفاً له ، لأنه كان يجب إذا طرأ عليها الجهل أن لا ينفيهما ،

(١) ناطقة من ص

(٢) الناطق يثبت العلم معنى من قبيل الاعتقاد ، بينما يشبه أبو الهذيل معنى غيره . اطلع التذكرة لابن متويه ، مخطوط دار الكتب ٢٢٣ ب .

لأن الشئ الواحد لا يجوز أن ينفي شئين مختلفين غير ضدين . ألا ترى أن السواد إذا طرأ على الحبل وفيه بياض وحلاوة ، فإنه ينفي البياض دون الحلاوة ولا يجوز أن يكون ضداً ، لأن الضدين لا يجوز احتمالهما معاً (١) ، فلم يبق إلا أن يكون من قبيل الاعتقاد على ما نقوله .

وشبهته في هذا الباب ، شبهتان :

أحدهما (٢) ، هو أن العلم لو كان من قبيل الاعتقاد لوجب في كل اعتقاد أن يكون عالماً ، ومعلوم أن اعتقاد التقليد والتبعية ليس بعلم .

والأصل في الجواب عن ذلك ، أننا لم نجعل مجرد الاعتقاد عالماً حتى يلزم ما ذكرته ، وإنما جعلنا العلم اعتقاداً واقعاً على وجه مخصوص ، وليس كذلك اعتقاد التقليد والتبعية فإنه غير واقع على ذلك الوجه ، فلا يصح ما أورده .

والشبهة الثانية ، هو أن العلم لو كان من قبيل الاعتقاد لوجب في كل عالم أن يسمى معتقداً ، ومعلوم أنه تعالى عالم ولا يسمى بذلك ، فليس إلا أن العلم جنس برأسه غير الاعتقاد على ما أقوله .

والجواب عن ذلك أن الذي ذكرته إنما وجب في الواحد منا لأنه عالم بعلم هو اعتقاد مخصوص ، فسمى (٣) معتقداً ، وليس كذلك القديم تعالى لأنه عالم لذاته فلا يجوز أن يسمى معتقداً .

والأولى أن يذكر في الجواب عنه ما ذكره الشيخ أبو عبد الله البصري ، وهو أنه تعالى حاصل (٤) على مثل صفة الواحد منا في كونه معتقداً ، إلا أنه

(٢) أحدهما ، ق من

(٤) ناطقة من ا

(١) ناطقة من ا

(٣) فيسمى ، ق من

لم يحز اجراء هذا اللفظ على الله تعالى ، لأنه يوم أن هناك قلباً وضيقاً أو عقلاً .

وبعد ، فإن لفظ الاعتقاد مجاز فيما استعملنا ، ويشبه بمقد الخيط ، والمجازات لا يجوز أجزاؤها على الله تعالى إلا بعد توقيف وإذن سمى ، فلهذا يوصف القديم تعالى بذلك .

وأما الكلام في أن العلم إنما هو اعتقاد واقع على وجه ، وأنه لوقوعه على ذلك الوجه بصير علماء ، فهو أنه لو لم يكن كذلك لكان لا يخفى ؛ إما أن يكون علماً لجنسه وعينه ، أو لصفة جنسه ، أو لوجوده ، أو لعدمه ، أو لوجود معنى ، أو لحدوثه ، أو بالفاعل ، أو لوقوعه على وجه ما نقوله . لا يجوز أن يكون علماً لجنسه وعينه على ما قاله الشيخ أبو القاسم الباغي ، لأنه لو كان كذلك لوجب في اعتقاد التقليد والتبعية أن يكون علماً لثباتهما واشترائهما في الجنس ، والمعلوم خلافه .

فإن قيل : ولم قلتم إنهما مثلان ؟ قلنا . لأن موجب أحدهما مثل موجب الآخر ، والاشتراك في الموجب يقتضى التماثل .

فإن قيل : فلا جرم نقول : إن اعتقاد التقليد والتبعية علم ؟ قلنا : ذلك غير ممكن ، لأن العلم يقتضى سكون النفس ، واعتقاد التقليد والتبعية مما لا يقتضى ذلك ، فكيف يجعل علماً ؟ وبهذه الطريقة يبطل قول من قال : إنه علم لصفة جنسه ، أو لوجوده أو لحدوثه . وبعد ، فلو كان علماً لحدوثه لكان يجب إذا قدرنا بقاء العلم أن يتقلب جهلاً ، ومعلوم خلافه . ولا يجوز أن يكون علماً لعدمه ، لأن عدمه يحيل هذا الحكم ، وما أحال الحكم لا يجوز أن يؤثر فيه وبوجبه . ولا يجوز أن يكون علماً لوجود معنى أو لعدم معنى ، لأن أى معنى

الكلام في أن العلم إنما هو اعتقاد واقع على وجه

وجد أو عدم فلا تأثير له في ذلك . وبين ما ذكرناه أنه إذا نظر الناظر فإنه يحصل له العلم لا محالة سواء وجد ذلك المعنى أو عدم ، فلا تأثير له في ذلك . ولا يجوز أن يكون علماً بالفاعل ، وإلا كان يصح منه أن يحمل اعتقاد التقليد والتبعية علماً وقد عرف خلافه . وبعد ، فكان يجب صحة أن ينظر الناظر في الدليل على الوجه الذى يدل ثم لا يحصل له العلم بأن لا يختاره ، والمعلوم خلافه . فلم يبق إلا أن يكون علماً لوقوعه على وجه على ما نقوله .

ثم (١) إن الوجوه التى يقع عليها الاعتقاد فيصير علماً كثيرة (٢) . أحدها ، هو أن يقع من الناظر في الدليل على الوجه الذى يدل ، فإن الاعتقاد بصير علماً لوقوعه على هذا الوجه .

والثاني ، هو أن يقع من متذكر النظر والاستدلال ، وذلك كاعتقاد الواقع من التنبه من رقدته .

والثالث ، هو أن يقع من العالم بالمعتقد ، وذلك كاعتقادات الواقعة من جهة الله تعالى فينا ، فإن وقوعها من جهة العالم بمعتقدنا وجه في كونها علماً .

ولا خلاف في هذه الوجوه بين الشيخين .

وقد زاد شيخنا أبو عبد الله وجهين آخرين :

أحدهما ، هو ما يحصل عند إلحاق التفصيل بالجملة ، وذلك كأن يعلم أحداً مثلاً قبح العالم على الجملة ، ثم يعلمه في شيء بعينه أنه ظلم ، فيأخذه بتلك الجملة المقررة في عقله ، أن كل ظلم قبيح .

(١) في نسخة ص ، أورد في بداية هذه الفقرة كلامه ، فصل .

(٢) في الأصل : فكثيرة .

الوجوه التى يقع عليها الاعتقاد فيصير علماً كثيرة

والثاني تذكر العلم ، فإن الاعتقاد الواقع عنده يكون علماً لوقوعه على هذا الوجه .

وقد خرج على مذهب أبي هاشم وجه سادس ، قليل : لو اعتقد أحدنا تقليداً أن زيدا في الدار ، ثم بقى ذلك الاعتقاد إلى أن يشاهده (١) فيها ، فإن ذلك الاعتقاد يتقلب علماً لمقارنة هذا العلم الضروري .

إلا أن هذا إنما يستقيم على قوله إذا جوز البقاء على الاعتقاد ، وذلك عندنا لا يجوز ، لأن هذا يقتضي أن يتقلب الحسن قبيحاً والقبيح حسناً ، وذلك لا يجوز ، فهذا هو الكلام في الوجوه التي يقع عليها الاعتقاد فيصير علماً .

وأما الكلام في أن الاعتقاد لا يقع إلا على هذه الوجوه . ولا يتأتى إلا ممن هو عالم ، فهو أنه لو لم يكن للمرء علماً بالدليل على الوجه الذي يدل ، لم يولد نظره العلم ، ولا أمكنه اكتساب العلم ، هذا في الوجه الأول . وأما الوجه الثاني ، فكذلك لأنه لو لم يكتسب العلم بالنظر والاستدلال ، لم (٢) يمكن تذكر النظر والاستدلال على وجه يدعو إلى فعل العلم . وكذلك الوجه الثالث ، فإنه لو لم يكن عالماً بالاعتقاد الواقع منه علماً .

وأما مازاده الشيخ أبو عبد الله البصري فظاهر أيضاً ، لأنه لو لم يكن

الاعتقاد لا يقع إلا ممن هو عالم

عالمًا بشبح الظلم على الجملة لا يمكنه إلحاق التفصيل بالجملة ، وهكذا الكلام في في الوجه الثاني ، فإنه لو لم يكن عالماً لم يمكنه تذكر العلم .

فحصل من هذه الجملة أن العلم اعتقاد واقع على وجه مخصوص ، وأن وقوعه على هذا الوجه مما لا يمكن إلا ممن هو عالم ، إذا ثبت هذا ، فإذا كان القديم تعالى عالماً بعلم محدث ، والمحدث لا بد له من محدث ، ومحدثه لا بد من أن يكون هو الله تعالى ، ثم أن لا يصح وجود هذا العلم إلا إذا كان عالماً ، وأن لا يكون عالماً إلا إذا كان هذا العلم ، فيترتب كل واحد منهما على الآخر ، وذلك محال .

فإن قيل : أليس أنه تعالى يريد بإرادة محدثة موجودة لا في محل من قبله ، ثم لا يجب أن يكون مريداً قبل الإرادة . فهلا جاز أن يكون عالماً بعلم محدث ولا يجب أن يكون عالماً قبل وجود هذا العلم .

قلنا : فرق بين الموضعين ، لأن الإرادة جنس الفعل ، فلا تحتاج إلى قصد وإرادة ، وليس كذلك العلم ، لأنه اعتقاد واقع على وجه مخصوص لا يتأتى على ذلك الوجه من جميع القادرين ، ففارق أحدهما الآخر .

وللخالف في هذا الباب شبه من جعلها ، هو أنهم قالوا : لم يكن القديم تعالى عالماً بوجود العالم فيما لم يزل ، ثم حصل عالماً بذلك بعد إذ لم يكن عالماً به ، وهذا يوجب أن يكون عالماً بعلم محدث . وربما يفيرون العبارة فيقولون : إنه تعالى لم يكن عالماً فيما لم يزل بأنه فاعل ، وحصل عالماً (١) بعد إذ لم يكن ، فيجب أن يكون عالماً بعلم محدث على ما نقوله .

والأصل في الجواب عن ذلك ، أن العلم بأن الشيء سيوجد علم بوجوده

من كل هذا ثبت أن العلم اعتقاد واقع على وجه مخصوص ووقوعه على هذا الوجه لا يمكن إلا ممن هو عالم

عنه المحققين المتأخرون

إذا وجد ، بدليل أنا لو قدرنا بقاء هذا العلم ، لكان لا يخلو ؛ إما أن يكون متعلقاً ، أو لم يكن متعلقاً . لا يجوز أن لا يكون متعلقاً ، لأن ذلك يقتضى انقلاب جنسه . وإذا تعلق فلا يخلو ؛ إما أن يكون متعلقاً بوجوده ، أو بأنه سيوجد . لا يجوز أن يكون متعلقاً بأنه سوجد لأنه موحود ، والعلم لا يتعلق بالشيء إلا على ما هو به ، فلم يبق إلا أن يكون متعلقاً بوجوده على ما نقوله . فهذه شبهة عقاية والجواب عليها .

وأما شبههم من جهة السمع ، قد تعلقوا بقوله تعالى « حتى تعلم المجاهدين منكم والصابرين ولبوا أخباركم »^(١) وحتى إذا دخل على الفعل المضارع أفاد الاستقبال ، وهذا يدل على أنه تعالى حصل عالماً بعد إذ لم يكن عالماً ، وفي ذلك ما نريده . وتعلقوا أيضاً بقوله تعالى «^(٢) الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفاً »^(٣) قالوا^(٤) فعلق التخفيف عنهم بهذا الوقت ثم عطف عليه العلم ، فيجب أن يكون عالماً بلم يحدث . وتعلقوا أيضاً بقوله تعالى « لننظر كيف تعملون »^(٥) قالوا : وهذا يدل على أنه تعالى^(٦) سيحصل عالماً بعد إذ لم يكن .

ولنا في الجواب عن هذا طريقان اثنان :

إحداهما ، أن نقول إن الاستدلال بالسمع على هذه المسألة مما لا يمكن ، لأن صحة السمع تنبئ على هذه المسألة ، وكل مسألة تنبئ صحة السمع عليها ، فالاستدلال عليها يحرى يحرى الشيء على نفسه ، وذلك مما لا يجوز . وإنما قلنا : إن صحة السمع موقوفة على هذه المسألة ، لأننا ما لم نعلم^(٧) القديم تعالى عدلا

حكيماً لا يمكننا معرفة السميع ، وما لم نعلم أنه تعالى عالم ببيع القبائح^(١) واستثنائه عنها لم^(٢) نعلم عدله ، وما لم نعلم كونه عالماً لذاته لم^(٣) نعلم علمه ببيع القبائح أجمع ، قد ترتب السمع على هذه المسألة فلا يصح الاستدلال بالسمع عليها .

والطريقة الثانية هي^(٤) أن يقال : إن العلم قد ورد بمعنى العالم وبمعنى العلوم ، يقال جرى هذا بعلنى أى وأما عالم به ، وكذلك فإنه يقال هذا علم أبى حنيفة وعلم الشافعى ، أى معلومهما . وإذا ثبت هذا فقوله تعالى « حتى تعلم المجاهدين منكم » المراد به حتى يقع الجهاد المعلوم من حالكم . وقوله « الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفاً » أى وقع الضعف المعلوم من حالكم وقوعه . وقوله « لننظر كيف تعملون » أى يقع العمل المعلوم وقوعه من حالكم^(٥) . وهذه حملة الكلام في أنه لا يجوز أن يستحق هذه الصفات لمان محدثة .

ثم إنه رحمه الله عاد إلى الكلام في أنه تعالى لا يجوز أن يستحق هذه الصفات لمان قديمة .

والأصل في ذلك ، أنه تعالى لو كان يستحق هذه الصفات لمان قديمة ، وقد ثبت أن القديم إنما يخالف مخالفته بكونه قديماً ، وثبت أن^(٦) الصفة التي تقع بها الحاملة عند الافتراق بها تقع المائلة عند الاتفاق ، وذلك يوجب أن تكون هذه الماني مثلاً لله تعالى ، حتى إذا كان القديم تعالى عالماً لذاته ، قادراً لذاته ، وجب في هذه الماني مثله ، ولوجب أن يكون الله تعالى مثلاً لهذه الماني

(١) ٣١ مد ٣١
(٢) الأخال ٦٦
(٣) يونس ١٤ ، وفي الأصل ، فسطر
(٤) نافسة من ص
(٥) فاعلوا ، في ص
(٦) نافسة من ص
(٧) نام صحة ، في ص

(١) واستثنياً به ، في ص
(٢) نافسة من ص
(٣) بأن ، في ص
(٤) لا ، في ص
(٥) فليكم على ص

تعالى الله^(١) عن ذلك^(٢) علواً كبيراً^(٣) ، لأن الاشتراك في صفة من صفات الذات يوجب الاشتراك في سائر صفات الذات ، بل كان يجب أن يكون كل واحد مثلاً لصاحبه ، وكان يلزمهم^(٤) العلم بصفة الحياة والقدرة وغيرها ، حتى يقع الاستغناء بواحدة منها عن سائرهما .

وهذه الدلالة مبنية على أصول :

أحدها ، أنه تعالى إنما يخالف محالته بكونه قديماً

والثاني ، أن الصفة التي تقع بها تقع المائلة عند الاتفاق

والثالث ، أن الاشتراك في صفة من صفات الذات يوجب الاشتراك في سائر صفات الذات .

فأما الكلام في أنه تعالى إنما يخالف محالته بكونه قديماً ، فهو أن المحالفة ليس بأكثر من أن لا يتوب غيره مثابه فيما يرجع إلى ذاته ، وهذا المعنى ثابت في الله تعالى . فلا يحلو ؛ إما أن يكون لمجرد كونه ذاتاً ، أو لصفة من الصفات . لا يجوز أن تكون المحالفة واقعة بكونه ذاتاً فقط لأن غيره من الذاتيات يشاركه في ذلك . وإن^(٥) كان بصفة من صفاته ، فلا يحلو ؛ إما أن يكون بصفات الأفعال والمعاني ، نحو كونه محسناً ومتفضلاً ورزاقاً ومريداً وكارهاً ، أو بصفة مستحقة^(٥) للذات . لا يجوز أن تقع المحالفة بصفات الأفعال لأن المحالفة كانت ثابتة فيما لم يزل ولا هذه الصفات ، فلم يبق إلا أن تقع بصفة من صفات الذات . وصفات الذات كونه^(٦) قادراً علماً حياً موجوداً . ثم لا يحلو ؛ إما أن تقع المحالفة بمجرد

هذه الصفات أو بوجوبها . لا يجوز أن تقع بمجرد ما لأن أحداً يشارك القديم في مجرد هذه الصفات ، فليس إلا أن تقع بوجوبها . ثم لا يحلو ؛ إما أن تقع بوجوب مجموع هذه الصفات ، أو بوجوب كل واحدة منها . لا يمكن أن يقال إنها تقع بوجوب مجموعها ، لأن المحالفة إنما تقع بالوجوب وهذا^(١) ثابت في كل واحد منها ، فلم يبق إلا أن تقع بوجوب كل واحد من هذه الصفات ومن جهاتها كونه موجوداً ، فيجب أن تقع المحالفة بوجوبه ، وفي ذلك ما يريد لأن المرجح بالتقدم ليس إلا إلى وجوب الوجود .

وأما الكلام في أن الصفة التي تقع بها المحالفة عند الافتراق ، هي تقع المحالفة عند الاتفاق ، فالذي يدل عليه السواد فإنه لما خالف محالفة بكونه سواداً عند الافتراق ، مائل^(٢) بمائلة تلك الصفة عند الاتفاق بين . ذلك أنه لما خالف السواد البياض بكونه سواداً ، مائل السواد بهذه الصفة ، فصح ما قلناه ،

وأما الكلام في أن الاشتراك في صفة من صفات الذات يوجب الاشتراك بسائر صفات الذات ، فقد ذكرناه في باب حدوث الأعراض فلا وجه لإعادته .

وإذا ثبت هذا ، فالقديم تعالى لو استحق هذه الصفات لمعان قديمة ، لوجب أن تكون مثلاً لله تعالى ، وهذا يوجب إذا كان العالم تعالى عالماً قادراً لذاته ، وجب أن تكون هذه المعاني أيضاً قادرة عالمة وذلك محال ، وأن تكون بعض هذه المعاني بصفة البعض ، وأن يقع الاستغناء بأحدها عن الباقي ، وذلك محال ، وما أدى إليه وجب أن يكون محالاً .

(٢) خاصة من أ

(٤) ولذا ، في س

(٦) عالماً قادراً ، في أ

(١) خاصة من أ

(٣) يكون ، في أ

(٥) يستحقها ، في س

(١) وذلك ، في س

(٢) مائل ، في س

فإن قبل كيف يصبح هذا الالتزام ، ولم يثبت لكم بعد أنه تعالى يستحق هذه الصفات لذاته ، بوضح ذلك أن الاشتراك في صفة من صفات الذات وإن أوجب الاشتراك في سائر صفات الذات ، لم يوجب الاشتراك في صفات المعاني .
الآن ترى أن كل ما شارك الجوهر في كونه جوهرًا فإنما يجب أن يشاركه في صفاته ، الذاتية ، نحو كونه متعبرًا ، ولا يجوز أن يشاركه في صفات المعاني نحو كونه متحركًا وساكنًا ، كذلك في مسائلنا .

والأصل في الجواب عن ذلك ، أن لنا في هذا الباب مذهبين :

أحدهما ، أن نقول إن الاشتراك في صفة من صفات الذات ، وإن لم يوجب الاشتراك في صفات المعاني إلا أنه يوجب الاشتراك في صفة صفات المعاني ، حتى ما من جوهر مثلاً وإلا وكما يجب أن يكون متعبرًا ، يصح أن يكون متحركًا وساكنًا (١) ، فهلا جوزتم أن يكون العلم مما يصح أن يعلم ويتقدر ويحيا .

والطريقة الثانية ، هو أن نألم تقتصر على هذا الشق ، بل ألزمتكم الشق الثاني قلنا : لو كان كذا ذكرتموه ، لوجب أن يكون القديم تعالى مثلاً لهذه للمعاني ، هذا يوجب أن يكون الله تعالى بصفة العلم والقدرة والحياة تعالى الله (٢) عن ذلك ، فيستغنى عن هذه المعاني فيماذا تنفصلون عنه .

فإن قيل : أليس من مذهبكم أنه تعالى لا يستحق كونه قديماً لذاته ، فكيف أوجبتم بالاشتراك فيه التماثل والاشتراك في سائر صفات الذات ؟

قلنا : لنا في هذه المسألة مذهبان :

أحدهما أنه تعالى يستحق هذه الصفة لذاته ، وهو مذهب أبي علي .

والثاني ، أن هذه الصفة لله تعالى من مقتضى صفة ذاته ، وهو مذهب أبي هاشم . فعلى المذهب الأول لا كلام فيه ، وعلى المذهب الثاني فالصفة المنتزعة عن صفة الذات كصفة الذات ، فإنه بها يقع الخلاف والوقف (١) وأن الاشتراك فيها يجب الاشتراك في سائر صفات تلك (٢) الذات .

وأحد ما يدل على أنه تعالى لا يجوز أن يكون عالمًا يعلم ، هو أن هذه الصفة واجبة لله تعالى ، والصفة متى وجبت استغنت بوجوبها عن العلة .

وهذه الدلالة مبنية على أصاين : أحدهما ، هو أن هذه الصفة واجبة لله تعالى ؛ والثاني ، أن الصفة متى وجبت بوجوبها (٣) عن العلة .

أما الذي يدل على أن هذه الصفة واجبة لله تعالى ، فهو أنها لو لم تكن واجبة لسكان جائزة ، وهذا يوجب أن يكون القديم تعالى عالمًا يعلم يحدث ، وقد أبطأنا ذلك من قبل .

وأما الذي يدل على أن الصفة متى (٤) وجبت استغنت بوجوبها عن العلة فصفة العلة ؛ فإنها لما كانت واجبة استغنت بوجوبها عن العلة ، فكل ما شاركها في الوجوب وجب (٥) أن يشاركها في الاستغناء عن العلة .

فإن قيل : إنما استغنت عن العلة لا لوجوبها ، بل لاستحالة قيام العلة بالعلة ، قلنا : فكان يجب أن لا يستغنى التعزيز بوجوبه عن علة ، لأنه لا يستحيل قيام العلة بالتعيز ، وقد علم خلافه .

وبعد ، فإن هذا التعليل لا (١) يتناقض مع (٢) ما قلناه ، فيقال الحكم بهما .
وفائدة التعليل أن أيهما كان (٢) ثبت الحكم .

فإن قيل : هذا باطل بالصفة الصادرة عن الله نحو كونه متحركاً ، فإنها تجب ولا يستغنى عن العلة ، قلنا : هذا لا يلزمنا لوجهين ؛ أحدهما ، أن الجسم حصل متحركاً مع الجواز لا مع الوجوب بخلاف مسألتنا ، والثاني ، أن الصفة الصادرة عن العلة لما وجبت لا جرم استغنت بوجودها عن دالة أخرى ، فقولوا مثل ذلك في مسألتنا .

وقد تورد هذه الطريقة على وجه آخر ، فيقال : لو كان الله تعالى عالماً بعلم لكان إليه طريق ، ولا طريق إلى ذلك . فإن قال : ومن أين أنه لا طريق إليه ؟ قلنا : لأن الطريق إلى إثبات العلم وغيره من المال تجدد الصفة مع الجواز ، وهذه الصفة واجبة لله تعالى .

فإن قيل : أليس قد عيبت على أبي القاسم البلخي اعتماده على هذه الطريقة في نفي الثاني ، فكيف اعتمد نحوها ههنا ؟ قلنا : لأن الثاني يجوز أن يثبت ولا يختار ما هو طريق إليه ، إذ الطريق إليه إنما هو فعله ، وفعله موقوف على اختياره وقصد ، بخلاف العلم لأنه علة موجبة لما هو طريق إليها ، فلا يجوز إثباته إلا وكان إليه طريق فافترقا .

ثم إنه رحمه الله فصل هذه الجملة التي أجماعنا وتكلم على كل واحدة بكلام يخصه .

وجملة القول في ذلك ، هو أنه تعالى لو كان حياً بحياة ، والحياة لا يصح

بعض الحديث
على كل صفة من
صفات الله

حي لا حياة

الإدراك بها إلا بعد استعمال محلها في الإدراك ضرباً من الاستعمال ، لوجب أن يكون القديم تعالى جسماً ، وذلك محال .

وكذلك الكلام في القسرة ، لأن القدرة لا يصح العمل بها إلا بعد استعمال محلها في الفعل أو في سببه ضرباً من الاستعمال ، فيجب أن يكون الله تعالى جسماً محلاً (١) للأعراض ، وذلك لا يجوز .

وأما العلم ، فقد يسلط فيه طريقان اثنان :

أحدهما ، هو أنه تعالى لو كان عالماً بعلم لكان يجب في علمه أن يكون مثلاً لعلمنا ، وفي علمنا أن يكون مثلاً لعلمه تعالى ، وهذا يوجب أن يكونا قديمين أو محدثين ، لأن الثلثين لا يجوز افتراقهما في قدم ولا حدوث ، وذلك محال .

وهذه الدلالة مبنية على أصلين ؛ أحدهما ، هو أنه تعالى لو كان عالماً بعلم لوجب في علمه أن يكون مثلاً لعلمنا . وفي علمنا أن يكون مثلاً لعلمه تعالى ، والثاني ، أن الثلثين لا يجوز افتراقهما في قدم ولا حدوث .

أما الأول ، فالذي يدل عليه هو أنه تعالى إذا كان عالماً بعلم لا بد في ذلك العلم من أن يكون متعلقاً بما يتعلق به علمنا وهذا يقتضي تماثلهما ، لأن العلمين إذا تعلقا بمتعلق واحد على أخص ما يمكن كما ماثلين ، بدليل أنه لو طرأ عليهما ضد لهما جميعاً ، والشئ الواحد لا يجوز أن ينفى شئين مختلفين غير ضدين .

فإن قيل (٢) : هذا إنما كان يجب إذا حصل لعالم واحد ، فأما إذا تناير العالمان فلا ، قلنا : تناير العالمين بهما لا يوجب افتراقهما إلا في كيفية الوجوب ، والافتراق في ذلك والاتفاق فيه مما لا حظ له في اقتضاء الخلاف والوافق ، ولهذا

صح وجود المختلفين في محل واحد ووجود الثابتين متباينين ، لأنه لا تنافي بينهما ، ولا ما يجري مجرى التنافي .

وأما الذي يدل على أن الثابتين لا يجوز افتراقهما في قدم ولا حدوث ، هو ما قد ثبت أن القدم مما يقع به الخلاف والوافق ، والصفة التي يقع بها الخلاف والوافق ، لا يجوز اتفاق المختلفين ولا افتراق الثابتين فيها ، فصح ما قلناه . وباق أنه تعالى لو كان عالمًا يعلم لوجب في علمه أن يكون مثلاً لعالمنا ، وهذا يقتضي أن يكونا قديمين أو محدثين ، وذلك محال .

والطريقة الثانية ، هو أنه تعالى لو كان عالمًا يعلم لكان لا يتخو ؛ إما أن يكون عالمًا يعلم واحد ، أو معلوم منحصرة ، أو معلوم لا نهاية لها . لا يجوز أن يكون عالمًا يعلم لا تنفاهي لأن وجود ما لا ينشأ محال ، ولا يجوز أن يكون عالمًا يعلم منحصرة لأن انحصار العلوم يوجب انحصار المعلومات ، ولا أن يكون عالمًا يعلم واحد لأن العلم الواحد لا يجوز أن يتعلق بأزيد من متعلق واحد على طريق التفصيل ، فيجب أن لا يكون عالمًا يعلم أصلاً .

فإن قيل : ومن أين أن العلم الواحد لا يجوز أن يتعلق بأزيد من متعلق واحد على طريق التفصيل ؟ قلنا . لأنه لو جاز أن يتمدى في التعلق من واحد إلى ما زاد عليه ولا حاصر ، لجاز أن يتعلق بما لا نهاية له وبالشئ على ما ليس به كما يتعلق به كالاتقاد ، وذلك محال .

وبعد فاما من مالمين إلا ويصح أن يعلم أحدهما ولا يعلم الآخر ، وهذا يدل على أن العلم الواحد لا يتعلق بأزيد من متعلق واحد على طريق التفصيل .

فإن قال : كيف يصح قولكم هذا ، ومعلوم أن من عرف الفرع عرف

الأصل لا محالة ، وكذلك فمن أدرك المدركات فإنه يجب أن يعلمها كلها ، حتى لا يجوز أن يعلم البعض دون البعض وهذا ينفي ما ذكرتموه ؟

قيل له : أما الأول ، فلا يصح أن يعلم بعضها ولا يعلم البعض بأن يكون هناك ليس فلا يقدح ذلك فيما قلناه .

وقد تعلق الخالف في هذا الباب بشبه ، وشبههم على ضربين : أحدهما ما يستدلون به ابتداء على أنه تعالى عالم يعلم ، والثاني ما يريدون به إبطال كلامنا في أنه تعالى عالم لذاته حتى يبقى لم أنه تعالى عالم يعلم .

فمن الضرب الأول قولهم : قد ثبت أنه عالم فيجب أن يكون عالمًا يعلم لأن العالم من له العلم . يبين ذلك أما لم نرى الشاهد عالمًا إلا يعلم ، فكذلك في الغائب ، وصار الحال فيه كالحال في الحركة ، فكما أما لم نرى الشاهد محتركا^(١) إلا بمحركة وجب مثله أن يكون في الغائب ، كذلك في مآلنا .

وربما قالوا : لما لم يحز أن يكون في الشاهد أسود إلا بسواد ، وجب مثله في جميع المواضع ، وكذلك فاما لم يكن الجسم قبايبنا إلا بالطول والعرض والعمق وجب مثله في الغائب ، كذلك يجب في كونه تعالى عالمًا ، وهذا يقتضي صحة ما قلناه .

وربما يردون ذلك على وجه آخر ، فيقولون : إن العلة علة في كون الذات عالمًا ، والعلة يجب فيها الطرد والعكس ، وهذا يوجب في كل عالم أن يكون عالمًا يعلم ، وفي ذلك ما يريده . وصار الحال فيه كالحال في الحركة ، فكما أنها لما كانت علة في كون الجسم متحركًا ، وجب فيها الطرد والعكس ، حتى وجب في كل متحرك أن يكون متحركًا بمحركة ، وأيضًا فإن السواد لما كان علة

في كون الأسود أسود ، وجب فيه الطرد والعكس ، حتى وجب في كل أسود أن يكون أسود بسواد ، كذلك في مسائلنا .

وهكذا قالوا في الجسم والفاعل على ما تقدم .

والأصل في الجواب عن ذلك هو أن يقال لهم : ما الدليل على أن أحدنا عالم بـعلم حتى تقيموا عليه الغائب ؟

فإن قالوا : لا خلاف بيننا وبينكم في ذلك فما وجه المنازعة ؟ قلنا : لنا في هذه المنازعة غرض صحيح فدلوا عليه .

فإن قالوا : الدليل على ذلك هو أن أحدنا حصل عالماً مع جواز أن لا يحصل عالماً ، والحال واحدة والشرط واحد ، ولا بد من أمره مخصص له ولمكانه حصل عالماً وإلا لم يكن بأن يحصل عالماً على هذا الوجه أولى من خلافه ، وليس ذلك الأمر إلا وجود معنى هو العلم .

قلنا : هذه طريقة مرضية . إلا أن هذا غير ثابت في حق القديم تعالى ، لأنه تعالى حصل عالماً مع الوجوب لا مع الجواز ، فلا يمكن قياس الغائب على انشاهد والحال له .

فإن قالوا : الدليل على ذلك هو أن العالم حقيقة من له العلم ، قلنا : هذه شبهة مستقلة بنفسها في إثبات العلم لله تعالى ، فنؤلا فساد البرهان لأولى وإلا لما وقعت الحاجة إلى الانتقال إليها .

فإن قالوا : إن (١) العالم مشتق من العلم ، وهذا يدل على أنه تعالى عالم بـعلم . قلنا : هذه أيضاً شبهة مفردة يمكن أن تذكر في إثبات العلم لله تعالى (٢) والانتقال عن شبهة ذكرتموها إليها يؤذن بفساد تلك الشبهة .

(١) باخضة من ص

(٢) في ص ، عبارة زائدة وهي [فنؤلا فساد الشبهة الأولى وإلا لما وقعت الحاجة إلى الانتقال إليها] فإن قالوا : الدليل على ذلك هو أن العلم حقيقة من له العلم . قلنا : هذه أيضاً شبهة مفردة يمكن أن تذكر في إثبات العلم لله تعالى .

نم نعود إلى الكلام على ما أورده من الشبه ، فنقول :

قولكم إننا لم نرفي الشاهد عالماً إلا بـعلم فكذلك في الغائب ، هو اعتماد على مجرد الوجود وذلك مما لا يصح في مثل هذه المواضع . يبين ذلك أسكن كما لم تجدوا في الشاهد عالماً إلا بـعلم ، فكذلك لم تحدوه إلا حسماً ذا قلب ، فاحكموا بنته في الغائب . وأما قاسمهم ذلك . على المتحرك فلا يصح ، لأن الفرق بينهما هو أنه ما من متحرك شاهداً كان أو غائباً إلا وقد حصل متحركاً مع الجواز ، فلم يكن له من إثبات حركة ، وليس كذلك في مسائلنا ، لأنه لا يمكن أن يقال ما من عالم إلا وقد حصل عالماً مع الجواز حتى يجب إثبات العلم ، فالفرق (١) بينهما ظاهر .

وأما ما ذكره في الأسود فأبعد ، لأن الحال في ذلك إنما يختلف من حيث أن المرجع بالأسود إلى محل حله السواد . وكان السواد كالحقيقة في ذلك ، والحقائق لا تختلف ، بخلاف مسائلنا ، فإن العلم ليس بحقيقة في كونه عالماً .

وأما ما ذكره في (٢) الفاعل فلا يصح أيضاً ، لأن الفاعل ليس له بكونه فاعلاً حال ، حتى يقال إنه إنما يستحق تلك الحال لأمر دون أمر ، وليس كذلك في العلم فإن له بكونه عالماً حالاً . على أن وقوع الحقيقة من جهة القادر ، كالحقيقة في كونه فاعلاً ، فذلك لم يختلف ، وكذا (٣) الكلام في الجسم .

وأما ما أورده من أن العلم علة في كون الذات عالماً ، والعلة يجب فيها الطرد والعكس ، وهذا يوجب في كل عالم أن يكون عالماً بـعلم ، وقياس ذلك على الحركة ، فإنها لما كانت علة في كون الجسم متحركاً وجب فيها الطرد والعكس ،

(١) والفرق ، في ص

(٢) وكذلك ، في ص

(٣) من ، في ص

حتى وجب في كل متحرك أن يكون متحركاً بحركة، قلنا: هذا الذي ذكرتموه (١) لا يصح، لأن ذلك إنما وجب في كون الجسم متحركاً، لا لأن العلة يجب فيها الطرد والعكس، بل لأنه ما من جسم إلا وقد حصل متحركاً مع جواز أن لا يحصل متحركاً، والحال واخذة والشرط واحد، فلا بد من إثبات حركة، وليس كذلك في مسألتنا، لأنه لا يمكن أن يقال ما من عالم إلا وقد حصل عالماً مع جواز أن لا يحصل كذلك، لأن هذه الصفة واجبة لله تعالى، فعارض أحدهما الآخر.

فإن قالوا (٢): الذي يدل على ما ذكرناه، السواد، فإنه لما كان علة في كون الأسود أسوداً طردوا بالعكس، قلنا: هذا لا يصح، لأن ذلك إنما وجب لا لأمر السواد علة، والعلة تطرد وتنعكس، بل لأن المرحح بالأسود إلى محل حبه السوا فلا يختلف شاهداً وغائباً. يبين ذلك، أن الأسود ليس بكونه أسود حال حتى يعطل بوجود السواد فيه، فيفسد ما أورده.

ومن هذا الضرب قولهم: إن العالم لا بد له من حقيقة، فلا يخلو؛ إما أن تكون حقيقته، من يصح منه إيقاع الفعل على وجه الأحكام والاتفاق على ما ذكرتموه، وذلك ليس بصحيح، لأن أحدهما مع كونه عالماً بفعل الغير لا يصح منه إيقاعه على وجه الأحكام والاتفاق (٣). فلم يبق إلا أن تكون حقيقته من له العالم على ما نقوله.

والأصل في الجواب عن ذلك، هو أن يقال لهم: هذا توصل بالمعارف إلى المعاني، وذلك مما لا يجوز لما سفيته من بعد.

(١) ذكرته، في ١

(٢) قيل، في ١

(٣) عبارة [وذلك ليس بصحيح، لأن أحدهما مع كونه عالماً بفعل الغير لا يصح منه إيقاعه على وجه الأحكام والاتفاق] مكررة في ١.

وبعد فإنا نكرنم أن حقيقة العالم من يصح منه إيقاع الفعل بحكما مفقداً إذا كان قادراً عليه، فلا يلزم على هذا فعل الغير لأنه ليس بقادر عليه، حتى لو قدر عليه لأمكنه إيقاعه على وجه الأحكام والاتفاق.

وبعد، فلو كان حقيقة في العالم: لوجب فيمن علم أحدهما أن يعلم الآخر في الحد والمحدود، ومعلوم أن في الناس من يعلم العالم عالماً وإن لم يعلم العلم، كالأصم وفناء الأعراض وغيره، فيسهم علموا العالم عالماً وإن لم يحضر بالعلم العلم.

وعلى أنهم إذا فسروا العالم بمن له العلم، والعلم مما يوجب كون الذات عالماً، فقد أحوالوا أحد الجهولين إلى الآخر.

ومن هذا الضرب قولهم: قد ثبت أنه تعالى عالم، والعالم مشتق من العلم، فيجب أن يكون عالماً بعلم. وصار هذا كالضارب، فإنه لما كان مشتقاً من الضرب، وجب في كل ضارب أن يكون ذا ضرب، كذلك في مسألتنا.

قلنا: هذا توصل بالمعارف إلى المعاني وذلك على الواجب. يبين ذلك أن الشيء يعلم أولاً ثم يعبر عنه بعبارة، وأتم قد عكستم هذه القضية (١).

وبعد فلو لم يحلق الله تعالى العرب، أو حاقهم حرباً، أليس كان يلزمكم أن تعلموه عالماً بعلم، فبأي شيء كنتم تستدلون على ذلك والحال ما قلناه؟

وبعد، فلو كان العالم مشتقاً من العلم، لوجب أن يسبق العلم بالمشتق منه على العلم بالمشتق، كما في الضارب، فإنه لما كان مشتقاً من الضرب سبق العلم بالمشتق منه على العلم بالمشتق، حتى ما لم نعلم وقوع الضرب من قبله لم نعلمه ضارباً، فكان يجب مثل ذلك في مسألتنا.

(١) الصفة، في ١

والعلوم أنهم لا يعرفون العلم معنى بوجب كون الذات عالماً ، وإنما يستعملون هذه اللفظة في العالم مرة ، وفي المعلوم مرة أخرى . يقولون : جرى هذا بملئى ، أى وأنا عالم به . وربما يقولون هذا علم أبى حيفة وعالم الشافعى . أى مملوئهما ، فكيف يقال : إن قولنا عالم مشتق من العلم .

وبعد ، فإن هذه الطريقة توجب عليهم أن يقتبوا لله تعالى علوماً كثيرة ، لأن قولنا عالم إذا أفاد العلم من طريق الاشتقاق ، فقولنا أعلم لابد من أن يزيد زيادة العلوم والقوم لا يقولون بذلك ، لأن عندهم أن الله تعالى عالم بعام واحد .

ومنها ، هو أن قالوا إن أحدنا إذا علم القديم تعالى عالماً فلا يخلو ؛ إما أن يتعلق علم بذاته ، أو بمعنى سوى ذاته . لا يجوز أن يتماق بذاته فقط ، لأن أحدنا يعلم ذاته تعالى وإن لم يعلم كونه عالماً ، فليس إلا أنه متماق بمعنى سوى ذاته ، وهو (١) الذى نقوله .

والأصل في الجواب عن ذلك ؛ أن علمه هذا لا يتماق بذاته تعالى فقط ، ولا بمعنى سوى ذاته ، وإنما يتعلق بذاته على الصفة ، كما نقوله في علم الواحد منا محدث الأجسام ، لأنه لا يتماق بذات الجسم ، فقد كان يعلم ذاته . ولم يعلم كونه محدثاً ، ولا بمعنى سوى ذاته ، لاستحالة أن يكون المحدث محدثاً لمعنى ، لأن ذلك المعنى لو كان معلوماً والعدم بلا ابتداء ، فيارم قدم المحدث وكذلك إن كان قديماً ، وإن كان محدثاً فقد شارك الجسم فيما له ولأجله احتاج إلى هذا المعنى ، فيجب أن يكون محدثاً لمعنى آخر فينتاسل .

فإن قيل : هذا يبين أن له عز وجل بكونه عالماً حالاً وصفة ، ونحن لا نسلم ذلك فدلوا عليه ، قلنا : الدليل على ذلك ، هو ما قد ثبت أن أحدنا

يستحيل أن يكون عالماً بالشئ . يعلم فى جره من قلبه ، وجهلاً بذلك الشئ . يجهل فى جزء آخر من قلبه ، فلو أنها يوجبان للجملة صفتين متضادتين وإلما استحالة ذلك .

فإن قيل : استحالة اجتماعهما لتضادهما ، قلنا : تضادهما لا يخلو إما أن يكون على الجملة ، أو على المحل . فإن كان على الجملة فهو الذى نقوله ، وإن كان على المحل فإنما يستحيل احتماله إذا كان محله واحداً ، وهنا قد تنافى بهما المحل فيجب صحة وجودها على الحد الذى ذكرناه ، قلنا استحالة ، تبين أن ذلك من حيث يوجب كل واحد من اللتين صفة معا كذا لما يوجبها الآخر على ما نقوله .

وعما يقولونه : إن صحة الفعل المحكم دلالة العلم ، والأدلة لا تختاف .

وجوابنا ، أنه حكم صادر عن الجملة فلا يدل على ما يختص البعض .

وعما يتماقون به من هذا الضرب ، قولهم : إن العالم منا يحتاج إلى العلم ، فلا يخلو ؛ إما أن يكون احتياجه إلى العلم مجرد هذه الصفة ، أو لجوازاها . لا يجوز أن يقال إن حاجته إلى العلم لجواز هذه الصفة لأن الجواز ثابت فى الجاهل ، فلم يبق إلا أن يكون احتياجه إلى ذلك مجرد هذه الصفة ، ومجرد هذه الصفة ثابت فى القديم تعالى ، فيجب أن يكون عالماً يعلم .

والأصل فى الجواب عن ذلك ، أن العالم منا يحتاج إلى العلم لا مجرد هذه الصفة ولا لجوازاها ، بل لتجدها مع جواز أن لا تتجدد ، وهذا غير ثابت فى القديم تعالى ، فلا يجب أن يكون عالماً يعلم .

ثم يقال لهم : إن الوجود منا يحتاج إلى موجود ، فلا يخلو ؛ إما أن يكون احتياجه إلى هذا الوجود مجرد هذه الصفة ، أو لجوازاها . لا جائز أن يكون احتياجه إلى ذلك لجواز هذه الصفة لأن الجواز ثابت فى المعلوم فلا يحتاج إلى الوجود ،

فلم يبق إلا أن يكون احتياجه إلى موجد بوجوده لجود الوجود ، وهذا ثابت في القديم تعالى فيجب أن يحتاج إلى موجد بوجوده ، فكما أنهم يقولون إن الوجود منا لا يحتاج إلى موجد لجود هذه الصفة ولا لجوارها ، بل إنما يحتاج إلى ذلك لتجدد هذه الصفة مع جواز أن لا تتجدد ، وهذا غير ثابت في القديم تعالى ، كذلك في مسائلنا .

فهذا هو الكلام فيما استدلوا به ابتداء على أنه تعالى عالم بعلم ، والجواب عنه .
وأما الضرب الثاني من شبههم ، فنحو قولهم : أنه تعالى لو كان عالماً لذاته ، لوجب أن تكون ذاته بصفة العلم ، لأن العلم إنما يبين عما ليس بعلم بإيجابه كون الذات عالماً ، حتى لو لم يوجب ذلك لم يكن علماً . وربما يغيرون العبارة فيقولون : إنه تعالى لو كان عالماً لمعنى ، لوجب في ذلك للمعنى أن يكون بصفة العلم ، وكذلك إذا كان عالماً لذاته وجب في ذاته أن تكون بصفة العلم ، وفي ذلك ما تريده .

والأصل في الجواب عن ذلك ، أنهم إنما يوردون هذه الشبهة لاعتقادهم الخطأ فيما ، أما سلكنا في قولنا أنه تعالى عالم لذاته طريقة التعليل ، وحسبنا ذاته تعالى كائناً في هذه الصفة ولا يحتاج إلى شيء آخر ، وصار الحال في ذلك كالحال في قولنا في الجوهر أنه جوهر لذاته ، على معنى أن ذاته كاف في^(١) حصول هذه الصفة^(٢) وأن به يقع الاستثناء عما عداه ، فكيف يصح كلامهم .

وأما قولهم : إن العلم يبين عما ليس بعلم بإيجابه كونه الذات عالماً ، حتى أنه لو لم يوجب خراج عن كونه علماً فليس بأولى من أن يعكس فيقال : إنما أوجب كون العالم عالماً لكونه علماً ، حتى أنه لو لم يكن علماً لم يكن ليوحد هذه

الضرب الثاني من شبههم على أنه تعالى عالم لذاته وقولهم أنه عالم سلم

الصفة ، وهذا يقتضى أن لا تتميز العلة عن المثل به ، ومن شأن ما يجعله علة أن يكون متميزاً من المثل به ، بل ما قلناه أولى لأن في هذا اتساع الصفة للعلة ، وما ذكروه اتباع العلة للصفة وذلك عكس الواجب .

وأما ما قلوه من أنه لو كان عالماً لمعنى لوجب في ذلك المعنى أن يكون بصفة العلم ، وكذلك إذا كان عالماً لذاته وجب في ذاته أن تكون بصفة العلم ، فذلك جمع بين أمرين من غير علة تجمعهما فلا يقبل .

ثم يقال لهم : أليس أنه تعالى لو كان عالماً لمعنى لكان ذلك المعنى قد أوجب الحكم لغيره وكان علة فيه ولم يلزم ذلك إذا كان عالماً لذاته ، فكيف يصلح ما ذكرتموه ، وهل هذا إلا كأن يقال : الجوهر لو كان جوهراً لمعنى ، لكان لابد لذلك المعنى من أن يكون على صفة من الصفات ، لها مكانها يوجب تلك الصفة ، فكذلك الآن وهو جوهر لذاته وجب في ذاته أن يكون بصفة ذلك المعنى ، فكما أن ذلك خلف من الكلام كذلك في مسائلنا .

والجواب في هذا الباب شبه من جهة السمع . قد تعلقوا بها قد ذكرناه ، وبعضها نذكره الآن .

من جملة ما لم نذكره ، تعلقهم بقوله الله سبحانه : « انزله يعلمه »^(١) وقوله تعالى^(٢) : « ولا يعطون بشيء من علمه »^(٣) وقوله تعالى : « لننقصن عنهم بعلمه » وهذا يدل على أنه تعالى عالم بعلمه .

وربما يستدلون بالسمع على إثبات القدرة لله تعالى ، فيقولون : وإنه تعالى قال : « والسماء بئيناها بايد (وانا لموسلون) »^(٤) أى قوته ، وقال : « هو اشد منهم قوة »^(٥) .

(١) السجدة ١٦٦
(٢) البقرة ٢٥٥
(٣) الأعراف ٧
(٤) سورة الأعراف ٧
(٥) سورة الأعراف ٧

(٢) من ١٠٠
(٤) ناصية من ١
(٦) ناصية من ناصية من ١ ، والآية من التراجم ١٧

والأصل في الجواب عن ذلك ، أن الاستدلال بالسمع على هذه المسألة غير ممكن ، لأن صحة السمع ينشئ على كونه عدلاً حكيماً ، وكونه حكيماً ينشئ على أنه تعالى عالم لذاته ، فكيف يصبح ذلك ؟

ثم يقال لهم : لا عائق لكم بالظاهر لأن هذه الباءات إنما تدخل في لآلة كقولهم شيء برجلي ، وأجذب يدي ، وكتبت بقلبي . وليس العلم بآلة فيما دخل فيه ، فلا يصح الصق بطاهر الآية . وإذا عدتم عن الظاهر فليست بالثأويل أولى منا ، فتحمله على وجه آخر^(١) يوفق الدلالة العقلية ، فنقول : قوله عز وجل

« انزله به » أي وهو عالم به ، وقوله تعالى^(٢) « فلنقصن عليهم بعلم » أي ونحن عالمون به ، وقوله تعالى^(٣) « ولا يحيطون بشيء من علمه » أي معلوماته ، والعلم قد يستعمل في العالم مرة وفي المعلوم مرة أخرى ، يقال : جرى هذا بعلمي ، أي وأنا عالم به ، ويقال : هذا علم أبي حنيفة وعلم الشافعي أي معلوما .

وأما ما ذكره في^(٤) إثبات القدرة لله تعالى فلا يصح ، لما قد تقدم من أن الاستدلال بالسمع على هذه المسألة غير ممكن .

ثم قول : قوله تعالى « هراشد منهم قوة »^(٥) لا يجوز حمله على ضاهره ، لأن الشدة والصلابة إنما تستعمل في الأجسام والله تعالى ليس بجسم ، فيجب حمله على وجه يوافق دلالة العقل ، فنقول : قوله : « هراشد منهم قوة » المراد به وصف اقتداره وأنه أقدر القادرين .

(١) ناصة من أ

(٢) ناصة من أ

(٥) طائر ٢١

(٢) ناصة من أ

(٤) من ، في من

(١) ناصة من من

(٢) والهابيل على ذلك ، في من

وبعد فلو صح لكم الاستدلال بالسمع على هذه المسألة ، لصح لنا أيضاً فنستدل بقوله تعالى « ولوق كل ذي علم عليم » . ووجه الاستدلال أنه تعالى لو كان ذا علم على ما ذكرتموه ، لوجب أن يكون فوقه من هو أعلم منه ، لأن العليم إنما يستعمل في مبالغة العالم ، وذلك محال ، فليس إلا أنه يستحيل أنه تعالى عالم بعلم ، فيجب أن يكون عالماً لذاته قادراً لذاته على ما قوله .

فصل ، لما بين رحمه الله الكلام فيما يستحقه تعالى من الصفات ، وكيفية استحقاقه لها ، وفرغ من الكلام في ذلك ، فكلم فيما يجب أن ينشئ عنه

نبدأ من ذلك بكونه غنياً ، لأن الفرض به نفي الحاجة عن القديم تعالى وجملة القول في ذلك ، أن النفي على ضربين : غنى على الإطلاق ، والآخر غنى^(١) لاعلى الإطلاق . أما النفي على الإطلاق ليس إلا الله تعالى ، وأما الذي ليس كذلك ، فكلواحد منا لأنه لا يستغنى مطلقاً وإنما يستغنى بهذا عن ذلك وبشيء عن شيء .

وتحريز الدلالة على أنه تعالى غني ، هو أنه لا يجوز عليه الحاجة فيجب أن يكون غنياً ، وهذه الدلالة مبنية على أصابين : أحدهما ، هو أنه تعالى غني ، وقد تقدم . والثاني ، أنه لا يجوز عليه الحاجة . والذي يدل على ذلك^(٢) أن الحاجة إنما تجوز على من جازت عليه الشهوة والنفار ، والشهوة والنفار إنما تجوز على من جازت عليه الزيادة والنقصان ، والزيادة والنقصان إنما تجوز على الأجسام ، والله تعالى ليس بجسم ، فيجب أن لا يجوز عليه الحاجة . وإذا لم تجز عليه الحاجة وجب كونه غنياً .

فإن قيل : ولم قلتم ذلك ، وما دليلكم عليه ؟

قلنا : الدليل عليه ، ما ذكره شيخنا أبو هاشم أن أحدنا إذا أدرك ما تشبهه النفس فإنه يزداد جسمه ويصح بدنه عليه ، ولو أدرك ما تنفر طبيعته (١) عنه فإنه يضره حتى يورثه الهزال والضعف ، وذلك دلالة دالة على أن الزيادة والنقصان من حكم الشهوة والنفار .

وقد اعترض هذه الطريقة شيخنا أبو اسحق بن عياش بأن قال : إن أحدنا قد يشتهي الطين والجبن أشد الشهوة ومع ذلك يضره غاية المضرة وينقص بدنه عليه ، وكذا الجماع فإنه تنافي به الشهوة الشديدة ثم لا يوافقه ، وعلى هذا قال فيه الأصم ما قلناه . وبالمعد من ذلك ، إنه مع نفاذ طبعه عن الأدوية الكريمة المرة للنفرة (٢) وكراهته لها ، قد ينتفع بتناولها أشد الانتفاع وأظهره .

إلا أن أباهاشم يمكنه الاعتراض عن ذلك ، فيقول : ليست شهوة الطين والجبن بشهوة صادقة وإنما هي شهوة كاذبة ، وأما الأدوية فإنه لا يقع بها الانتفاع وصالح البدن بل تضر به وتورثه الضعف والهزال ، ثم يصح بدنه على ما يتناول من الأطعمة الشهية اللذيذة بعد ذلك .

إلا أن الاعتماد على هذه الطريقة غير ممكن ، لأن الجسم إنما يزداد وينقص بالأطعمة والأدوية تجري العادة من الله تعالى ، فكيف يعمل ذلك من حكم الشهوة والنفار .

والطريقة الرضية للتعبد في ذلك ، ما ذكره شيخنا أبو اسحق بن عياش ، وهو أنه تعالى لو جازت عليه الشهوة لكان لا ينجو ؛ إما أن يكون مشتبهاً لذاته ، أو لصفة من صفاته ، أو لمعنى ، أو لقاعل (٣) . والأقسام كلها باطلة . فليس إلا أنه لا يكون مشتبهاً أصلاً .

أبرهانه والمعبر
والنفاذ

استدلال أبي
اسحق بن عياش

تطلب رأى أبي
اسحق

فإن قالوا : لم لا يجوز أن يكون مشتبهاً لذاته ؟ قلنا : لأنه لو كان كذلك لوجب أن يكون ملجأً إلى خلق المشتبهات وإلى أن يزيد فيها إلى ما لا نهاية له ، لعله بأنه ينتفع بها ولا مضرة عليه في الحال ولا في المآل ، وصار الحال فيه تعالى كالحال في أحدنا إذا علم أن محضرته بكرة ولا ضرر عليه في أخذها لافي الحال ولا في المآل ، فكأن أنه يكون (١) ملجأً إلى تناولها والانتفاع بها ، كذلك القديم تعالى عن ذلك علواً كبيراً ، وبهذه الطريقة يعلم أنه تعالى لا يجوز أن يكون مشتبهاً لما هو عليه في ذاته ، ولا بالتفاعل .

فإن قالوا : لم لا يجوز أن يكون مشتبهاً لمعنى ؟ قلنا : لأن ذلك للمعنى لا يجوز ؛ إما أن يكون قديماً ، أو محدثاً . لا يجوز أن يكون قديماً ، لأن القديم صفة من صفات النفس ، والاشتراك فيها يوجب التماثل ، وهذا يوجب في ذلك المعنى أن يكون مثلاً لله تعالى ولا مثل له على ما بيّنه إن شاء الله تعالى . وبعد ، فكان يجب أن يكون مشتبهاً فيما لم يزل ، وذلك يقتضي أن يكون ملجأً إلى خالق المشتبه ، وفي ذلك لزوم قدم العالم وقد دللنا على حدوثه . ولا يجوز أن يكون محدثاً لأنه يجب أن يكون ملجأً إلى تحصيل ذلك المعنى وتحصيل للشئ جميعاً ، وصار الحال في ذلك كالحال فيمن يرى بكرة على حطامته ، فإنه كما يكون ملجأً إلى تناولها ، يكون ملجأً إلى قطع تلك المسافة التي بينه وبينها ، كذلك في مسألتنا ، لو كان القديم تعالى مشتبهاً بشهوة محدثة لكان يجب أن يكون ملجأً إلى تحصيل الشهوة والمشتبه ، وذلك محال .

وبهذه الطريقة يعلم أنه تعالى لا يجوز أن يكون دعواً ، لأنه لو كان كذلك

(٢) المرة . ج ١

(١) ينفر طبعه ، في مر

(٣) بالتفاعل ، ج ١

لكن ، إما أن يستحقه لذاته ، وذلك بوجوب أن يكون ملجأً إن أن لا يحاق شيئاً من اللذات التي خلقها وقد عرف خلقة ، أو يستحقها لما هو عليه في ذاته أو بالفاعل ، وذلك أيضاً بوجوب ما ذكرناه ، وإما أن يستحقه لمفعلي ، وذلك للمفعلي إما أن يكون قديماً وذلك يقتضي أن يكون مثلاً لله تعالى أو يكون محدثاً وذلك لا يصح لما ذكرناه في الشهوة .

ولما عرض في الكلام الإلجاء تكلمنا عليه .

الإلجاء

وجملة القول في ذلك ، أن الإلجاء على ضربين : أحدهما يكون بطريقة للنعم ، والثاني بطريقة للمضار .

أما ما يكون بطريقة للنعم ، فهو كأن يعلم أحدهما أنه إذا حاول استئزال الملك عن سريره ، أو الزنى بابتنه بين يديه ، فإنه يمنع عن ذلك ويقتل دونه ، فإنه والحال هذه يكون ملجأً إلى أن لا يفعل ، وإما أن يكون ملجأً بطريقة للمضار ، فهو كأن يعلم أحدهما أن تحت قدميه كزاً ، فإنه يكون ملجأً إلى استخراجه والافتناع به .

ثم إنه رحمه الله بين في آخر الفصل ما يلزم للكاتب معرفته في هذا الباب .

وجملة ذلك أنه يجب أن يعلم أنه تعالى كن شيئاً فيما لم يزل ، ويكون غنياً فيما لا يزال ، ولا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال . والكلام في ذلك مثل الكلام في كونه حياً ، لأن الرجوع في كونه غنياً ليس إلا إلى كونه حياً لا يجوز عايه الحاجة . فهذه طريقة القول في هذا الفصل .

ما يلزم معرفته
في هذا الباب

ضل ، والغرض به ، الكلام في أنه تعالى لا يجوز أن يكون جسمه

ومما يجب نفيه عن الله تعالى كونه جسماً^(١) . وقبل الدلالة على ذلك وذكر الخلاف فيه ، نذكر حقيقة الجسم .

فاعلم أن الجسم ، هو^(٢) ما يكون طويلاً عريضاً عميقاً ، ولا يحصل فيه الطول والعرض والعمق إلا إذا تركب من ثمانية أجزاء ، بأن يحصل جزءان في قبالة^(٣) الناظر ويسمى طولاً وخطاً ، ويحصل جزءان آخران عن يمينه ويساره^(٤) منضبان^(٥) إليهما ، فيحصل العرض ويسمى سطحاً أو صنعة ، ثم يحصل فوقها أربعة أحرار منها فيحصل العمق ، وتسمى الثمانية أجزاء المركبة على هذا الوجه جسماً . هذا هو حقيقة الجسم في اللغة . والذي يدل عليه ، أن أهل اللغة متى شاهدوا جسمين قد اشتركا في الطول والعرض والعمق ، وكان لأحدهما مزبة على الآخر قالوا : هذا أجسم من ذلك ، يدل على هذا قول المرزوق^(٦) :

وأجسم من عاد جسموم رجالهم وأكثر إن عدواً عديداً من القرب وقال آخر^(٧) :

أقد علم الحى من عامر بأن لنا ذروة الأجسم وأنا الصاليت^(٨) يوم الوغى إذ ما المواور لم تقسم

وقال بقنوب^(٩) في إصلاح للنطق : تجسمت الأمر إذا ركبت أجسمه .

(١) من أم دواعي ظهور الاعتزال الوقوف أمام من يقول بجسيم الله ، ولقد أنهم مقاتل بن سليمان الناصري لم يزل يقول بأنه أول من قال بهذه الفكرة متأثراً بالاسكتلانية ، وقد نادى بهم بن صفوان بن يحيى الله وتلى الصفات ، وبعث انتقلت الفكرة إلى المنزلة .

(٢) فاصدة من أ

(٣) مقابلة في م

(٤) أو يساره ، في م

(٥) منضبان ، في م

(٦) الديوان ١ : ١٤ طبعة الصاوي ١٢٥٤ : ١٩٢٦

(٧) هو عامر بن القفل ، لسان العرب ١٤ : ٣٦٦ طبعة الأبيرية ١٣٠٢

(٨) صاليت ، في م

(٩) هو بقنوب بن السكيت صاحب الألفاظ وإصلاح النطق . مشرق ٢٤ : ٢٤٣

والصفة أفضل إنما تستعمل في شيئين اشتركا في صفة من الصفات وكان لأحدهما مزية على الآخر ، ولهذا يقال المسل أحلى من الدبس لما اشتركا في الخلوة وكان أحدهما أشد خلوة من الآخر ، ولا يقل المسل أحلى من الحل لما لم يشتركا في الخلوة أصلا . فلو أن الجسم عديم هو الطويل المريض الممبق وإلا لما استعملوا فيه (١) لصفة أفضل عند الزيادة فيه .

الخلافا في هذه
لألفاظ :
١ - من طريق
للفي
٢ - أو طريق
المارة

ثم إن الخلاف في هذه المسألة لا يخلو ؛ إما أن يكون عن طريق المعنى كأن يقول : إن الله تعالى جسم على معنى أنه طويل عريض عميق ، وأنه يجوز عليه ما يجوز على الأجسام من الصعود والنزول (٢) والمهبوط والحركة والسكون والانتقال من مكان إلى مكان ؛ وإما أن يكون عن طريق العبارة ، يجوز أن يقول : إن الله تعالى جسم ليس بطويل ولا عريض ولا عميق ، ولا يجوز عليه ما يجوز (٣) على الأجسام من الصعود والمهبوط والحركة والسكون والانتقال من مكان إلى مكان ، ولكن أسميه جسما لأنه قائم بنفسه .

فإن كان خلافه من هذا الوجه ، فالسكلام عليه ما ذكرناه من أن الجسم إنما (٤) يكون طويلا عريضا عميقا فلا يوصف به القديم تعالى .

وإن كان خلافه من طريق (٥) المعنى ، فالسكلام عليه هو أنه تعالى لو كان جسما لكان محدثا ، وقد ثبت قلعه لأن الأجسام كلها يستحيل انفكاكها من الحوادث التي هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون ، وما لم ينفك من الحدث يجب حدوثه لا محالة .

(٢) ماضية من ص
(٤) ماضية من أ

(١) مـ ، قـ أ
(٢) جاز ، قـ ص
(٥) جهة ، قـ ص

ويمكن إيراد هذه الجملة على وجه آخر ، فنقول : لو كان الله تعالى جسما — ومعلوم أن الأجسام كلها متماثلة — لوجب أن يكون الله تعالى محدثا مثل هذه الأجسام و (١) الأجسام قديمة مثل الله تعالى ، لأن للثان لا يجوز افتراقهما في قدم ولا حدوث ، وقد عرف خلافه .

فإن قيل : دلوا على أن الأجسام متماثلة لستم ما ذكرتم . قيل له : الدليل على ذلك ، هو أن الأجسام لو لم تكن متماثلة لكانت مختلفة إذ لا واسطة بينهما ، فكان يجب افتراقهما في صفة الافتراق في تلك الصفة يكشف عن الاختلاف ، ومعلوم أنها لا تفرق في صفة الافتراق فيها يكشف عن الاختلاف ، فيجب أن تنفى بتماثلها .

فإن قال : ولم قلتم ذلك ، وما أنكرتم أنها اختلفت في صفة الافتراق فيها ينبي عن الاختلاف . قلنا : لأن ما يجب لهذا الجوهر في كل حال ، يجب لساير الجواهر في ساير الأحوال ، وما يجب لهذا بشرط (٢) يجب لسايرها كذلك ، وما يصح على هذا الجوهر يصح على سايرها ، وما يستحيل على هذا الجوهر يستحيل على الكل ، فصح أنها لم تفرق في صفة الافتراق فيها ينبي عن الاختلاف . بيان ذلك ؛ أنه لما وجب كون الجوهر جوهرأ في ساير الأحوال وجب ذلك في الجواهر كلها ، ولما وجب كونه متميزا بشرط الوجود وجب ذلك في ساير الجواهر ، ولما صح كونه كائنا في هذه الجهة بدلا من كونه كائنا في الجهة التي هو فيها صح ذلك في (٣) كل جوهر (٤) ، ولما استحال في (٥) هذا الجوهر (٦) أن يكون في هذه الجهة وفي غيرها دفعة واحدة استحال ذلك في كل جوهر ، فصح ما قلناه : من أن الجواهر لم تفرق في صفة الافتراق فيها يكشف عن الاختلاف .

(٢) بشرط ، قـ أ
(٤) هذه الجواهر ، قـ ص

(١) أو ، قـ أ
(٣) ساير الجواهر ، قـ ص

فإن قيل : أليس أن بعض الأجسام أسود وبعضها أبيض ، فكيف يصح قولكم : إنها لم تترك في صفة تنبئ عن الاختلاف ، وهل قضيتم باختلاف هذين الجسمين لافتراقهما في هذا الوجه ؟ قلنا : إن هذا الافتراق ليس براجع إلى الجسمين ، وإنما يرجع إلى ما يحلها . يبين ذلك أن الأسود ليس له بكونه أسود حال ، ^(١) ولا الأبيض ^(٢) بكونه أبيض حال ، وإنما يرجع بهما إلى حلول السواد في أحد الحليين ، والبياض في الحل الآخر ، وهذا مما لا تأثير له في اقتضاء الخلاف والوافق . لولا هذا وإلا كان يجب إذا انتفى عن الحليين السواد والبياض أن يصير الحلان متماثلان بعد أن كانا مختلفين ، وذلك مستحيل .

فإن قال : أليس أن بعض الأجسام تحتل ما لا يحتمله البعض الآخر ، فإن الحى يحتل الحياة والجأد لا يحتملها ، والقلب يحتل الشهوة والعلم واليد لا تحتملها ^(٣) ، فكيف حكمتم بمتماثلهما ؟

قيل له : إن الجسم يحتل ما يحتمله لتعيزه ، والتعيز ثابت في سائر الأجسام فلا جرم ما من جسم إلا ويحتل مثل ما يحتمله الآخر ، بل عين ما يحتمله الآخر على ما نقوله في التأليف .

فأما ^(٤) ما ذكرته في الجأد والحى ، فلأن الحياة تحتاج في الوجود إلى بنية مخصوصة مركبة من لحم ودم وليس كذلك الجأد ، لا لأن الحل لا يحتملها .

وكذلك الكلام في العلم فإنه إنما لم يصح وجوده في اليد ، لاحتياجه في الوجود إلى بنية مثل بنية القلب . يبين ذلك أننا لو قدرنا أن بنية اليد مثل بنية القلب ، أو الجأد مثل الحى ، لصح وجود هذه المعاني فيها .

(١) والأبيض
(٢) وأما ، في س

(٣) تحتملها ، في أ
(٤) س ، في س

فإن قيل : أليس عندكم أنه تعالى شيء لا كالأشياء ، وقادر لا كالقادرين ، وعالم لا كالعالمين ، فهلا جاز أن يكون جسماً لا كالأجسام ؟

قيل له : إن الشيء اسم يقع على ما يصح ما يعلم ويخبر عنه ، ويتناول المتماثل والمختلف والنضاد ، لهذا يقال في السواد والبياض أنهما شيان متضادان . فإذا قلنا : إنه تعالى شيء لا كالأشياء فلا يتناقض كلامنا ، لأننا لم نثبت بأول كلامنا ما نفيه بآخره . وكذا إذا قلنا : إنه تعالى قادر لا كالقادرين ، وعالم لا كالعالمين فالمراد به أنه قادر لذاته ، وعالم لذاته ، وغيره قادر لمعنى وعالم لمعنى ، وليس كذلك ما ذكرتموه ، لأن الجسم هو ما يكون طويلاً عريضاً عميقاً ، فإذا قلتم : إنه جسم فقد أثبتتم له الطول والعرض والعمق ، ثم إذا قلتم : لا كالأجسام فكأنكم قلتم : ليس بطويل ولا عريض ولا عميق ، فقد ثبتتم آخر ما أثبتتموه أولاً ، وهذا هو حد ^(١) الناقضة ففارق أحدهما الآخر .

وأحد ما يدل على أنه تعالى لا يجوز أن يكون جسماً ، هو أنه تعالى لو كان جسماً لوجب أن يكون قادراً بقدرته ، والقادر بالقدر لا يقدر على فعل الأجسام ، فكان يجب أن لا يصح من الله تعالى فعل الأجسام ، وقد عرف خلافه .

وهذه الدلالة مبنية على أصليين : أحدهما ، هو ^(٢) أنه تعالى لو كان جسماً لكان قادراً بقدرته : والثاني ، أن القادر بالقدر لا يصح منه فعل الجسم ^(٣) .

أما الذى يدل على أنه تعالى ^(٤) لو كان جسماً لوجب أن يكون قادراً بقدرته فهو أنه لو لم يكن قادراً بقدرته لوجب أن يكون قادراً لذاته ، وصفة الذات

(١) ناقضة من س
(٢) الأجسام ، في س

(٣) ناقضة من أ
(٤) ناقضة من س

ترجع إلى الآحاد والأفراد دون الجمل ، من حيث أنها هي (١) الصفة التي يقع بها الخلاف والوافق ، وذلك يرجع إلى كل حرة منه ، فكان يجب أن يكون كل جزء منه قادراً ، وأن يكون بمنزلة أحياء قادرين ضم بعضهم إلى بعض ، وهذا يقتضى أن لا يحصل الفعل بداع واحد بل يحصل بدواع كثيرة محلفة وأن يقع بينهم التمانع ، والمعلوم خلاف ذلك .

وبهذه الطريقة يعلم أن الواحد منا لا يجوز أن يكون قادراً لذاته .

ويمكن سلوك طريقة أخرى في الواحد منا ، فيقال (٢) : إنه حصل قادراً مع جواز أن لا يحصل قادراً أو الحال واحدة والشرط واحد ، فلا بد من أمر ومخصص له ولكانه حصل قادراً وإلا لم يكن بأن يحصل على هذا الوجه أولى من خلافه ، وليس ذلك الأمر إلا وجود معنى هو القدرة ، فهذا هو الكلام في أنه متى لو كان جسماً لكان قادراً بقدرة .

وأما الكلام في أن القادر بالقدرة لا يقدر على فعل الأجسام ، فهو أنه لو صح منه بما فيه من القدرة فعل الأجسام ، لصح منا أيضاً بما فينا من القدرة ، لأن القدر وإن اختلف فقدوراتها متجاسة ، حتى ما من قدرة يصح أن يفعل بها جنس إلا وغيرها من القدر يصح ذلك الجنس بها . فيلزم في لو كان منا أن يخلق لنفسه ما شاء من الأموال والأولاد ، والمعلوم خلاف ذلك .

ومما يدل على أن القادر بالقدرة لا يصح منه فعل الجسم ، هو أن القادر بالقدرة لا يصح منه الفعل إلا على وجه المباشرة أو التوليد ، ولا يصح فعل الجسم على هذين الوجهين ، فليس إلا أنه لا يقدر على فعل الجسم أصلاً .

فإن قيل : ولم قلتم : إن القادر بالقدرة لا يقدر على الفعل إلا على هذين الوجهين ؟ قلنا : لأن الوجوه التي يصح أن يفعل عليها الفعل لا تعدو وجوهاً ثلاثة : الاختراع ، والمباشرة ، والتوليد .

أما الاختراع ، فلا شك أن القادر بالقدرة لا يقدر عليه ، لأنه إيجاد فعل متمدد عنه من غير سبب ، وهذا لا يتأتى من القادرين بالقدرة ، إن لو صح ذلك لصح من أحدهما أن يمنع غيره من التصرفات من غير أن يماسه ، أو يمس ما ماسه ، والمعلوم خلافه .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يفعل الجسم على وجه المباشرة ؟

قلنا : لأن المباشرة هو أن يفعل الفعل مبتدأ بالقدرة في محلها ، فلو فعل الجسم بهذه الطريقة لزم حلول الجسم في الجسم ، وذلك محال .

فإن قال (١) : لم لا يفعل الجسم بطريقة التوليد ؟ قلنا : التوليد على ضربين ، أحدهما : أن يكون متمدياً عن محل القدرة ، والآخر لا يكون متمدياً . فإن لم يتعد عن محل القدرة لزم ما ذكرناه في المباشرة ، وإن كان متمدياً عن محل القدرة فالذي يتعدى (٢) به الفعل عن محل القدرة ليس إلا الاعتماد ، والاعتقاد مما لا خطر له في توليد الجسم .

فإن قال : ولم قلتم ذلك ؟ قلنا : لأن الاعتماد لو كان يولد الجسم لوجب إذا اعتمد أحدهما في سمته أن يتلأها جواهر وأجساماً ، ومعلوم خلافه .

فإن قيل : إنه يحصل عن اعتماداته الأجسام ، إلا أنها تتبدد وتلاشي فلا ترى .

قلنا : فيجب على هذا أن أحدا إذا أدخل يده في رق وسد رأسه عليها ، ثم بتمد
أن يمتلئ الزق فينتفخ كما لو فُخ فيه ، وقد عرف خلافه (١) .

فإن قيل : إن أحدا يقدر على فعل الجسم ، غير أنه لا يتأتى منه منع ، وهو
كون الجهات مشعولة بالجواهر ، فإن العالم يمتلئ (٢) جواهر . قلنا : لو كان الأمر
كما ذكرتم (٣) لوجب أن يتعذر علينا التصرف البتة حتى لا يمكننا تحريك
أبدننا ، والعلوم خلاف ذلك فليس إلا أن في العالم خلا على ما نقوله .

فإن قيل : ما أنكرتم أن أحدا إنما (٤) لا يمكن فعل الجسم لمنع آخر ؟ قلنا :
لا منع إلا ويصح ارتفاعه ، فكان يجب صحة أن يفعل الجسم في بعض الحالات
لا ارتفاع ذلك المنع ، وقد عرف خلافه . فهذا هو الكلام على من خالف من
جهة للنفي .

وأما من خالف من جهة العبارة ، فقال : إنه تعالى جسم على معنى أنه قائم
بذاته (٥) ، فقد مر من الكلام عليه شطر ، والذي نذكره ههنا هو أنهم يستعملون
من هذه اللفظة لفظة أفعال ، ولفظة أفعال إنما تستعمل فيما يقبل التزايد ، وكونه
قائما بذاته مما لا يقبل التزايد لأن المرجع به إلى أنه لا يحتاج في وجوده إلى غيره ،
وهذا نفي ، والنفي لا يصح دخول التزايد فيه ، وهذه طريقة معتمدة . والأولى
من هذه الطريقة والأحسن للشغب أن نقول : إن الجسم هو الطويل المعرض
العميق ، ولا يجوز أن يسمى بذلك إلا من كان طويلا عميقا ، والله تعالى
ليس كذلك ، فلا يجوز وصفه به . والمخالف في هذا الباب شبه من جهة
(٥) السمع والمقل (٥) .

المخالف في المسألة
من طريق العبارة

الشبه :
سمعية ، عقلية

(١) خلاف ذلك ، في ص

(٢) ذكرتم ، في أ

(٣) فعل والسمع ، في ص

(٢) - نفي ، في أ

(٤) بضمه ، في ص

أما شبههم من جهة العقل :

قلوا : قد ثبت أنه تعالى عالم قادر ، والعالم القادر لا يكون إلا جسما ، دليله
الشاهد . ورعا يفترون العبارة فيقولون : إن من صح أن يعلم ويقدر مفارق لمن
لا يصح أن يعلم ويقدر مفارقة الجسم للعرض . والقديم تعالى ممن يصح أن يعلم
ويقدر ، فيجب أن يكون جسما .

والأصل في الجواب عن ذلك ، أن الواحد ما إذا كان عالما قادرا يجب أن
يكون جسما لعله ، تلك العلة مفقودة في حق القديم تعالى ، وهو أن أحدا
عالم يعلم وقادر بقدرته ، والعلم والقدرة يحتاجان في الوجود إلى محل مسمى مبنية
مخصوصة ، والمحل المبنى على هذا الوجه لا بد من أن يكون جسما ، وليس كذلك
القديم تعالى لأنه عالم لذاته ، قادر لذاته ، فلا يجب إذا كان عالما قادرا أن
يكون جسما .

ثم يقال لهم : الواحد ما إذا كان عالما قادرا كما يجب أن يكون جسما ،
يجب أن يكون ذا قلب وضمير ، وأن يكون مركبا من لحم ودم ، فقولوا مثله في
القديم تعالى ، والقوم لا يقولون بذلك .

شبهة أخرى لهم في المسألة ، وهو أنهم قالوا : المقول إما الجسم وإما العرض
والقديم تعالى يستحيل أن يكون عرضا ، فيجب أن يكون جسما . قلنا : بما تعنون
بالمقول ؟ فإن أردتم المعلوم ، فيه وقع النزاع وهلا جاز أن يكون ههنا ذات
معلوم بخلاف للأحسام والأعراض وهو القديم تعالى . وإن أردتم به ما يمكن
اختقاده ، فهو نفس النزاع فيه أيضا . وهلا جاز أن يكون ههنا ذات يمكن
اختقاده ولا يكون جسما ولا عرضا وهو الله تعالى .

فإن قيل : إنا نفى بالمقول ما قد شوهد نظيره ، قلنا : وهلا جاز أن يكون

هنا ذات لم يشاهد نظيره قط وهو الله تعالى . ثم يقال لهم أليس قد أثبتتم الحياة والقدرة وإن لم تشاهدوا نظيراً قط ، فهلا جاز مثله في مسائلنا ؟ هذا هو الكلام في شبههم من جهة العقل .

وأما شبههم من جهة السمع فكثيرة .

منها : قوله تعالى « الرحمن على العرش استوى » (١) قالوا الاستواء إنما هو القيام والاتصاف ، والاتصاف والقيام من صفات الأجسام ، فيجب أن يكون الله تعالى حساً .

والأصل في الجواب عن ذلك أن يقال لهم : أولاً إن الاستدلال بالسمع على هذه المسألة غير ممكن ، لأن صحة السمع موقوفة (٢) عليها ، لأننا ما لم نعلم التقدم تعالى عدلاً حكماً لا نعلم صحة السمع ، وما لم نعلم أنه غنى لا تجوز عليه الحاجة لا نعلم عدلاً ، وما لم نعلم أنه ليس بحس لا نعلم عياً ، فكيف يمكن الاستدلال بالسمع على هذه المسألة ، وهل هذا الاستدلال بالفرع على الأصل ؟ وذلك محال من (٣) وجه آخر ، هو أننا ما لم نعلم به علماً لذاته لا نعلمه عدلاً ، والجسم يستحيل أن يكون علماً لذاته . ثم يقال لهم : الاستواء هنا (٤) بمعنى الاستيلاء والملاعبة ، وذلك مشهور في اللغة . قال الشاعر :

فلما علونا واستوينا عليهم تركناهم صرعى تسر وكاسر

وقال آخر (٥) :

قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مبرق

فالحمد للمهيم الخلاق

(١) سورة طه .

(٢) موقوف . ق م

(٣) ما . ق م

(٤) ما . ق م

(٥) ومن . ق م

فإن قالوا : إنه تعالى (١) مستول على العالم جملة ، فما وجه تخصيص العرش بالذكر ؟ قلنا : لأنه أعظم ما خلق الله تعالى فلهذا اختص بالذكر (٢) وقد قيل : إن العرش هنا بمعنى الملك ، وذلك ظاهر في اللغة يقال : عرش بنى فلان ، أى إذا (٣) زال ملكهم . وفيه يقول الشاعر :

إذا ما بنو مروان ثلث عروشهم وأودت كما أودت إيلاد وحير
وقد تملقوا أيضاً بقوله تعالى « وتصنع على عيني » (٤) قالوا : فأثبت لنفسه عين ، وذو العين لا يكون إلا جسماً .

والأصل في الجواب عن ذلك ، أن المراد به تقع الصنعة (٥) على عيني ، العين قد تورد بمعنى العلم ، يقال جرى هذا بمعنى أى جرى بدلى (٦) . ولا ما ذكرناه ولا لازم أن يكون لله تعالى عيون كثيرة ، لأنه قال : « باعينا » لعلوم خلاف ذلك .

وقد تملقوا بقوله تعالى (٧) « كل شيء هالك إلا وجهه » قالوا : فأثبت لنفسه وجه ، وذو الوجه لا يكون إلا جسماً .

وجوابنا عن هذا ، أن المراد به كل شيء هالك إلا ذاته أى نفسه ، والوجه معنى الذات مشهور في اللغة ، يقال : وجه هذا التوب جيد ، أى ذاته جيدة . بعد ، فلو كان الأمر (٨) على ما (٩) ذكره ، للزم أن (١٠) يدنى كل شيء منه (لا الوجه) (١١) ، تعالى عن ذلك علواً كبيراً .

(١) تذكر . ق م

(٢) تصنع . ق م

(٣) وأما أعلم . ق م

(٤) كما . ق م

(٥) ينقص أن كل شيء منه هالك إلا الوجه . ق م

(٦) ناصية . ق م

(٧) ناصية . ق م

(٨) الصنعة . ق م

(٩) ناصية . ق م

(١٠) ينقص أن كل شيء منه هالك إلا الوجه . ق م

الوجه السمية

الرحمن على العرش استوى

ولصنع على عيني

كل شيء هالك إلا وجهه

لما خلقت يدي . . . وقد تملقوا أيضاً بقوله تعالى : « ^(١) خلقت يدي استكبرت ^(٢) » . . .
قالوا : فأثبت لنفسه اليدين ، وهذا يدل على كونه جسماً .

والجواب عنه أن البدن ههنا بمعنى القوة ، وذلك ظاهر في اللغة ، يقال :
مالى على هذا الأمر يد ، أى قوة . فإن قالوا فما وجه التشبيه إذا ؟ قلنا : إن ذلك
مستعمل في اللغة ، قال الشاعر ^(٣) :

فقالا شفاك الله والله ما بيننا لما حلت منك الضلوع يدان

على أمن عادتهم وضع الثني كان ^(٤) المفرد ، وعلى هذا قال الشاعر ^(٥) :

فإن يخلت سدوس بدرهمها فإن الريح طيبة قبول
وقال أبو وهب ، الوليد بن عقبة :

أرى الجزار يشعد شفرته إذا هبت رياح أبي عقيل
وإنما أراد شفرته ، ولكن ثنى .

وقد تملقوا أيضاً بقوله تعالى « بل يراه مبسوطان » قالوا : فأثبت لنفسه
اليدين وذو ^(٦) اليد لا يكون إلا جسماً .

والأصل في الجواب عن ذلك ، أن اليد ههنا بمعنى النعمة ، وذلك ظاهر
في اللغة ، يقال : فلان على منة ، أى منة ونعمة . فإن قيل فما معنى التثنية ؟ قلنا :
قد أجبنا عن ذلك .

وقد تملقوا أيضاً بقوله تعالى « يا حسرتنا على ما فرطت في جنب الله » قالوا :
وذو الجنب لا يكون إلا جسماً .

يا حسرتنا على
ما فرطت في
جنب الله

(١) نالفة من ص
(٢) نالفة من ص
(٣) أو ، عام

(٣) الشاعر هو عروة بن حزام . انظر ذيل الأملى ١٠٩
(٤) الشاعر هو الأخطل . انظر طبقات لحول الشعراء ١٠٢
(٥) نالفة من ص

والجواب عنه ؛ أن الجنب ههنا بمعنى الطاعة ، وذلك مشهور في اللغة . وعلى
هذا يقال : اكتسب ^(١) هذا الحال في جنب فلان ، أى في طاعته وخدمته .

وقد تملقوا أيضاً بقوله تعالى « والسموات مطويات بيمينه » قالوا ^(٢) :
وذو اليمين لا يكون إلا جسماً .

وجوابنا أن اليمين بمعنى القوة ، وهذا كثير ظاهر في اللغة ، وعلى هذا
قال الشاعر ^(٣) .

رأيت عرابة الأوسى يسمو إلى العليا منقطع القرين
إذا ماراية رفعت لجحد ناقها عرابة باليمين

وقد تملقوا أيضاً بقوله تعالى « يوم يكشف عن ساق ^(٤) » قالوا وذو الساق
لا يكون إلا جسماً .

والأصل في الجواب عن ذلك ، أنه لا يقر لكم بالظاهر لأنه لم يصف الساق
إلى نفسه ، فنقول : المراد به الشدة ، يبين ذلك أنه تعالى يصف هول يوم
القيامة وشدته جرياً ^(٥) على عادة العرب ، فهو بمنزلة قولهم قامت الحرب على
ساقها .

وقد تملقوا بقوله تعالى « وجاء بك ^(٦) » قالوا : فأثبت تعالى ^(٧) وصف نفسه
بالجى . والجى ، لا يتصور إلا من الأجسام .

والأصل في الجواب عن ذلك ، أنه تعالى ذكر نفسه وأراد غيره جرياً
على عادتهم في حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه ، كما قال عز وجل :

(١) كتب ، في ص

(٢) فقالوا في ص ، وآية « والسموات » من الزمر ٦٧

(٣) هو النخاع بن حرام ، انظر الديوان ٩٦ — ٩٧

(٤) القلم ٢٤

(٥) نالفة من ا

(٦) النحر ٢٢

(٧) ساء في ص ، والآية « وجاء بك » من النحر ٢٢

والسموات
مطويات

يوم يكشف
ساق

وجاء

« واسأل القرية » (١) « أهلى أهل القرية. وقال فى موضع آخر: « إني ذاهب إلى ربي » (٢) أى إلى حيث أمرنى ربي .

ثم إن رحمه الله بين ما يلزم المكلف معرفته فى هذا الباب .

وجملة القول فى ذلك ، أن الذى يلزمه أن يعلم ، أنه تعالى لم يكن جسماً فيما لم يزل ، ولا يكون كذلك (٣) فيما لا يزال ، ولا يجوز أن يكون على هذه الصفة بحال من الأحوال .

والذى يدل على ذلك ، هو أن ما دل على استعالة كونه جسماً الآن ثابت فى جميع الحالات (٤) فيجب استعالة كونه جسماً فى سائر الحالات فهذه طريقة القول فى ذلك .

فصل ، لما بين رحمه الله الكلام فى أنه تعالى (٥) لا يجوز أن يكون جسماً (٥) بين استعالة كونه عرضاً ، ونحن نبين أولاً حقيقة العرض .

اعلم أن العرض فى أصل اللغة هو ما يعرض فى الوجود ولا يطول لبته — واه كان جسماً أو عرضاً ، ولهذا يقال للسحاب عارض ، قال الله تعالى : « هذا عارض ممطرنا » (٦) أى ممطرنا ، ولا بد من هذا التقدير لأن صفة الكرم : نكرة ، وقيل : الدنيا عرض حاضر يأكل منه (٧) البر والفاجر ، هذا فى أصل اللغة .

وأما فى الاصطلاح ، فهو ما يعرض فى الوجود ولا يجب لبته كلبت الجواهر والأجسام ، وقولنا (٨) ولا يجب لبته كلبت الجواهر والأجسام ،

ما يلزم المكلف معرفته

حقيقة العرض فى اللغة

فى الاصطلاح

(١) يوسف ٨٢

(٢) حساً ، فى ص

(٣) ليس بمجم ، فى ص

(٤) منها ، فى ١

(٥) ٩٩ المصنف

(٦) الأحوال ، فى ص

(٧) الأصناف ٢٤

(٨) ما ، فى ١

احتراز عن الأعراض الباقية فإنها تنق ، ولكن لا على حد فناء الأجسام والجواهر لأنها تنق باضدادها ، والجواهر والأجسام باقية ثابتة .

وإذا قد عرفت هذا ، فالذى يدل على أنه تعالى لا يجوز أن يكون عرضاً هو أنه لو كان كذلك ، لكان لا يمتنع ؛ إما أن يكون شيئاً بالأعراض جملة وذلك يقتضى كونه على صفات متضادة وذلك محال ، أو يكون شيئاً ببعضها دون بعض وذلك يقتضى أن يكون القديم تعالى محدثاً مثلاً أو هو قديم مثل الله تعالى ، وكلا القولين فاسد لما قد بينا قدم القديم وحديث الأعراض .

وإن شئت قلت : الأعراض على ضربين : باق ، وغير باق . ولا يجوز أن يكون القديم تعالى من قبيل مالا يبقى لما قد مر من قبل ، ولا أن يكون من قبيل ما يبقى لأنه مامن شئ . منها إلا وهو محض نعيم ، وذلك الحكم مستحيل على الله (١) تعالى .

وإن شئت ، قلت : الأعراض على ضربين : مدرك ، وغير مدرك . لا يجوز أن يكون القديم تعالى من قبيل للمدركات لما سبق من بعد إن شاء الله تعالى ، ولا أن يكون من قبيل مالا يدرك لأنه مامن شئ . منها إلا وهو محض نعيم ، وذلك الحكم مستحيل على الله تعالى .

وإن شئت ، قلت : الأعراض على ضربين : علة ، أو آخر ليس بعلة ، والقديم تعالى لا يجوز أن يكون من قبيل العلة لما بينا من قبل ، ولا أن يكون من قبيل الآخر ، لأنه مامن شئ . منها إلا وهو محض بصفة ، تلك الصفة مستحيلة على الله (٢) تعالى .

(١) القديم ، فى ص

(٢) القديم ، فى ص

وتحقيق ذلك، أن يقال: قد ثبت حدوث الأعراض جملة، وصح أن الله تعالى قديم، فكيف يكون عرضاً؟ وذكر السيد الإمام (١) أن (٢) أن هذا الجنس ليس

بمتعدد.

ثم إنه رحمه الله أورد في آخر الفصل ما يلزم للكلف معرفته في هذا الباب. وجملة القول فيها (٣) يلزم ذلك، أن يعلم أن الله تعالى لم يكن عرضاً فيما يزل، ولا يكون عرضاً فيما لا يزال، ولا يجوز أن يكون على هذه الصفة بحال من الأحوال. والذي يدل على ذلك، أن ما دل على استحالة كونه عرضاً الآن ثابت في جميع الأحوال، ولا (٤) يجوز أن يكون عرضاً في وقت من الأوقات بهذه طريقة القول فيه.

ما يلزم الكلف معرفته

فصل في ثبوت الرؤية (٥)

في الرؤية

وما يجب نفيه عن الله تعالى الرؤية.

وهذه مسألة خلاف بين الناس. وفي الحقيقة، الخلاف في هذه المسألة إنما يتحقق بيننا وبين هؤلاء (٦) الأشعرية الذين لا يكيفون الرؤية، فإما الجحمة فهم

(١) هو الإمام المزيدي باقر أحمد بن الحسين الأمل المتوفى سنة ٤١١ هـ. كان من تلاميذ فاضل القضاة، أطر القضاة (٢) بأن في ص (٣) ما في أ (٤) فلا، في ص

(٥) موضوع الرؤية من مواضع الخلاف بين مفكري الإسلام. ويتناقض بشكك التجسيم وحل ثبوت حقيقة ومكاناً ووقتهاً. فقد ذهبت الرافضة إلى أنها جسم ذو هيئة وصورة يتحرك ويكسر ويبرق وينقل. وهذه الذرية والكثرة لا تتصور إلا كالأشياء المادية ونسوا إلى اليد واللبس والوجه. حقيقة، وكذلك نسبوا إليه إلى أنه في جهة معينة ومن نفس، ومن من هذا الكلام من يجهل رؤيته الله في كل آن. وقال الأشعرية هو رؤيته الله وأثبت ثبوتها في أوعين لا حروف كدنيا وروس تأويل الآيات الواردة فيها. بينما قيل ذلك الرأي يفسر الوجه بالهات (لوامع البينات ٢٦٠). أما الذرية ضد هو رؤيته الله في أذنيه أو لحيته. كما روي أحد آيات الواردة في لوجه وتارة الاستواء والجذب على سماعه الظاهري وأولها. وهذا يتم مع تفريغهم الله عن كل معنى من معاني الشبهة أو التجسيم. (٦) فاضل من ص

يسلمون أن الله تعالى لو لم يكن جسماً لا (١) صح أن يرى (٢)، ونحن نسلم لهم أن الله تعالى لو كان جسماً لصح أن يرى، والكلام معهم في هذه المسألة فهو.

ويمكن أن نستدل على هذه المسألة بالعقل والسمع جميعاً، لأن صحة السمع لا تقتضي عليها، وكل مسألة لا تقتضي عليها صحة السمع فلا استدلال عليها بالسمع يمكن. ولهذا جوازنا الاستدلال بالسمع على كونه حياً، لا لم تقتضي (٣) صحة السمع عليها، يبين ذلك، أن أحداً يمكنه أن يعلم أن العالم صانعاً حكماً، وإن لم يخطر بباله أنه هل يرى أم لا، ولهذا لم نكفر من خالفنا في هذه المسألة، لما كان الجهل بأنه تعالى لا يرى لا يقتضي جهلاً بذاته ولا بشيء من صفاته. ولهذا جوازنا في قوله تعالى «رب ادنى انظر إليك» (٤) أن يكون سؤال موسى عليه السلام سؤالاً (٥) لنفسه، لأن للمرنى ليس له كونه مرنياً حالة وصفة. وعلى هذا لم نجعل شيخنا أبا على بالأمر أن كان حيث قال إنها مدركة بالبصر.

إذا ثبتت هذه الجملة فاعلم أنه رحمه الله بدأ بالاستدلال على هذه المسألة بقوله تعالى «لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير» (٦) ووجه استدلاله في الآية، هو ما قد ثبت من أن الإدراك إذا قرن بالبصر لا يحتل إلا الرؤية وثبت أنه تعالى نفى عن نفسه إدراك البصر، ونجد في ذلك تمدحاً راجعاً إلى ذاته، وما كان من نفيه تمدحاً راجعاً إلى ذاته كان إثباته نقصاً، والنقص غير جائز على الله تعالى في حال من الأحوال.

فإن قيل: ولم قلتم إن الإدراك إذا اقترن (٦) بالبصر لم يحتل إلا الرؤية؟ قلنا: لأن الرائي ليس بكونه رائياً حالة زائدة على كونه مدركاً، لأنه لو كان

(٢) نكسر عطف. في ص

(٤) فاضلة من ص

(٦) لرن، في أ

(١) رؤى، في ص

(٣) الأعراف ١٤٣

(٥) الأسم ١٠٣

أمر أرائدنا عليه ليعص الفدال أحدهما عن الآخر إذا لا علاقة بينهما من وجه معقول ، والمعلوم خلافه .

وبعد ، فإن الإدراك إذا أطلق يحتمل معاني كثيرة . فقد يذكر ويراد به البلوغ ، يقال : أدرك العلام أى بلغ الحلم ؛ وقد يذكر ويراد به الضج والإنباع ، يقال : أدرك الثمر إذا أنبع ؛ فمما إذا قيد بالبصر فلا يحتمل إلا الرؤية على ما ذكرناه ، وصار الحال فيه كالحال في الكون فإنه إذا قرن (١) بالنفس لا يحتمل إلا العلم ، وإن احتل بإطلاقه شيئاً آخر .

يبين ما ذكرناه ، أنه لا فرق بين قولهم أدركت يبصرى هذا الشخص وبين قولهم رأيت (٢) يبصرى هذا الشخص ، ورأيت يبصرى هذا الشخص ، أو أبصرت يبصرى هذا الشخص ، حتى لو قال أدركت يبصرى وما رأيت ، أو رأيت (٣) وما أدركت ، لعد مطلقاً . ومن علامات اتفاق اللغتين في المعنى ، أن يشترتا في الاستعمال معاً ويزولا معاً ، حتى لو أثبت بأحدهما وثق بالآخر لتنافس الكلام ، وبهذه الطريقة ندعم اتفاق الجفوس والقمود في العائدة وغيرها من الأسامي .

فإن قيل : كيف يصح قولكم إن من علامات اتفاق اللغتين في المعنى ، أن يشترتا في الاستعمال معاً ويزولا معاً ، ومعلوم أن الإرادة والمحبة واحدة ، يستعمل (٤) أحدهما حيث لا يستعمل الآخر ، فيقال : أحب جاريتي ولا يقال : أريدتها ، قلنا : كلامنا فيما إذا استعملنا حقيقة ، وهذا فقد استعمل (٥) مجازاً ،

وحقيقته أحب الاستمتاع بها ، فلا جرم يجوز أن يقول : أريد الاستمتاع بها ، وصار الحال فيما ذكرناه كالحال في العاطفة فإنه المكان المطلق في الأصل ، ثم يتجاوز به في الكتابة عن قضاء الحاجة ، ولا يستعمل بدله المكان المطلق في الكتابة عن قضاء الحاجة لما كان ذلك الاستعمال على سبيل التوسع والجاز لا على وجه الحقيقة ، كذلك همنا .

فإن قيل : أليس أنهم يقولون : أدركت يبصرى حرارة الليل ، فكيف يصح قولكم : أن الإدراك إذا قرن بالبصر لا يحتمل إلا الرؤية ؟ قلنا : ليس هذا من التفة في شيء . وإنما اخترعه ابن أبي بشر الأشعري (١) ليصح مذهبه به ، إذ لم يرد في كلامهم لا المانظور ولا المنشور .

يبين ما ذكرناه ويوضحه ، أن هذه الباء إذا دخلت على الأسامي أفادت أنها آلة فيما دخلت فيه ، كقولهم مشيت برحلى وكتبت بقللى . والبصر ليس بآلة في إدراك الحرارة ، إذ الخشوم يشاركه في ذلك ، فهو كان آلة فيه لم يخر ذلك . ألا ترى أن البصر لما كان آلة في رؤية ما يشاركه فيه آلة السمع وغيره من الحواس ، كذلك كان يجب مثله في مسائلنا .

على أننا لم نقل : إن الإدراك إذا قرن بالبصر وقيد بالحرارة فإنه لا يفيد إلا الرؤية ، حتى (٢) يكون هذا قصداً لكلامنا ، وإعذاراً : إنه إذا قرن (٣) بالبصر لا يحتمل إلا الرؤية ، فلا يتوجه هذا على ما قلناه .

فإن قيل : ولم قلتم إن هذه الآية وردت مورد التمدح ؟ قلنا : لأن سياق الآية يقتضى ذلك ، وكذلك ما قلناه وما أمدها ، لأن حميمه في مدائح الله تعالى ،

(١) أنت ، في م

(٢) استعمل ، في م

(١) قيد ، في م

(٢) أنت ، في م

(٣) يستعمل ، في م

(١) يقصد الإمام الأشعري

(٢) قرن ، في م

(٢) في ، في م

وغير جائز من الحكيم أن يأتي بحجة مشتتة على المدح ثم يخلطها بما ليس بمدح البتة ، ألا ترى أنه لا يحسن أن يقول أحدهما : فلان ورع تقى الجيب مرسى الطريقة أسود يأكل الخبز يصلى بالنيل ويصوم النهار ، لما لم يكن لكونه أسود يأكل الخبز تأثير في المدح .

بين ذلك ، أنه تعالى لما بين تميزه عما عده من الأجناس ، منزهة الصاحبة الولد بين أنه يميز عن غيره من الدواب بأن لا يرى ويرى . وبمدح ، فإن الأمة اتفقوا على أن الآية واردة مورد المدح فلا كلام في ذلك ، وإنما الكلام في حجة المدح .

فمنهم من قال : إن المدح هو بأن القديم ^(١) عز وجل ^(٢) لا يرى لافي الدنيا لافي الآخرة على ما نقوله ، ومنهم من قال إن المدح ^(٣) هو بأن ^(٤) لا يرى في دار الدنيا ، ومنهم من قال إن المدح هو بأن لا يرى بهذه الحواس وإن جاز أن يرى بحاسة أخرى . فصح أن الآية واردة مورد المدح على ما ذكرناه ، ولا تمدح إلا من الجهة التي قولها .

فإن قيل : وأى مدح في أنه لا يرى القديم تعالى وقد شاركه فيه المدحومات وكثير من الموجودات ؟ قلنا : لم يقع المدح بمجرد أن لا يرى ، وإنما يقع المدح بكونه رانياً ولا يرى ، ولا يتمتع في الشيء أن لا يكون مدحاً ثم يصح ما شئ . آخر إليه يصير مدحاً ، وهكذا فلا مدح في تقى الصاحبة والولد مجرداً ، ثم إذا انضم إليه كونه حياً لا آفة به صار مدحاً . وهكذا فلا مدح في أنه لا أول له ، فإن المدحومات تشاركه في ذلك ، ثم يصير مدحاً بانضمام شئ آخر إليه وهو كونه قادراً عالمًا حياً سميماً بصيراً موجوداً ، كذلك في ما قلنا .

الأدوات في المدح
عدم الرؤية

المدح لا يقع
لكونه لا يرى
وإنما لانضمام
شئ آخر هو
اليقونة

وحاصل هذه الجملة ، أن المدح إنما يقع لما يقع به اليقونة يمه وبين غيره من الدواب ، واليقونة لا تقع إلا بما نقوله ، لأن الدواب على أقسام : منها ما يرى ويرى كأحد ما ، ومنها ما لا يرى ولا يرى كأنه دواب ، ومنها ما يرى ولا يرى كالجماد ، ومنها ما لا يرى ويرى كالقديم سبحانه ^(١) وتعالى . وعلى هذا الوجه صح المدح بقوله : وهو يطمع ولا يطمع .

فإن قيل : إن ما ليس بمدح إذا انضم إلى ما هو مدح ، كيف يصير مدحاً ؟ قيل له : لا مانع من ذلك ، فمعلوم أن قوله عز وجل « لا تأخذه سنة ولا نوم » بمجرد ليس بمدح ، ثم صار مدحاً لانضمامه إلى قوله « الله لا اله الا هو الحي القيوم » ^(٢) ، وكذلك قولنا في الله تعالى أنه موجود ليس بمدح ، ثم إذا ضمنا إليه القول بأنه لا ابتداء له صار مدحاً . وظاهر ذلك أكثر من أن يذكر فالتسكير له متجاهل .

فإن قيل : فتو جاز فيما ليس بمدح أن يصير مدحاً بانضمامه إلى غيره لكان لا يتمتع أن يصير الجهل مدحاً بانضمامه إلى الشجاعة وقوة القاب ، حتى يحسن أن يمدح الواحد ^(٣) الغير بأنه جاهل قوى القلب شجاع . قيل له : إن ما وضع للنقص من الأوصاف نحو قولنا ، جاهل وعاجز وما شاكها ، لا تختلف فائدته ، ولا تتغير حاله لا بالانضمام ولا بعدم الانضمام ، بل يفيد النقص ^(٤) بكل حال سواء ضم إلى غيره أو لم يضم ، وليس كذلك سبيل ما ليس بمدح ولا نقص ، فإن ذلك مما لا يتمتع أن يصير مدحاً بغيره على ما ذكرناه .

فإن قيل : لجوزوا أن يصير قولنا أسود مدحاً ، بأن ينضم إليه قولنا عالم ،

(٢) نعمة من ص
(٤) البقرة ٢٥٥

(١) نعمة من ص
(٣) القديم ، في ص

(٢) في الآية في أنه ، في ص

(١) تعالى ، في ص

ومعلوم أن ذلك لا بصير مدحا لما لم يكن مدحا في نفسه ، فإذا لم يجوز أن بصير مدحا ، فكذلك لا يجوز في قوله تعالى « لا تدركه الأبصار » أن بصير مدحا بأن بنضم إليه قوله « وهو يدرك الأبصار » قيل له : إنما قل : إن ما ليس بمدح إذا انضم إلى ما هو مدح صار مدحا على كل حال ، بل قلنا : إن ما ليس بمدح إذا انضم إلى ما هو مدح وحصل بمجموعهما البيئونة صار مدحا ، ولم تحصل البيئونة بانضمام قولنا أسود إلى قولنا عالم ، بخلاف مسألتنا ، لأنه حصل ههنا بيئونة على الوجه الذي ذكرناه .

فإن قيل : وما وجه البيئونة ؟ قلنا : وجه البيئونة هو أنه يرى ولا يرى . فإن قيل : هلا حذر أن تكون جهة المدح هو كونه قادراً على أن ينمنا من رؤيته ؟ قلنا : هذا تأويل بخلاف تأويل سائر المفسرين ، وما هذا سبيله من التأويلات بكون فاسداً . وبعد ، فإن هذا حمل خطاب الله تعالى على غير ما تقتضيه حقيقة اللفظ ومجازها ، فلا يجوز .

يبين ذلك ، أن أحداً إذا قال : فلان لا يرى ، فإنه لا يقتضى كونه قادراً على أن يمنع من رؤيته ، لا في حقيقة اللفظ ولا في مجازها ، فكيف يصح ما ذكر .

فإن قيل : ولم قلتم إن هذا المدح يرجع إلى الذات ؟

قلنا : لأن المدح على قسمين ؛ أحدهما ، يرجع إلى الذات والآخر ، يرجع إلى الفعل . وما يرجع إلى الذات فعلى قسمين ؛ أحدهما ، يرجع إلى الإثبات ، نحو قولنا قادر عالم حتى سمع بصير . والثاني ، يرجع إلى النفي ، وذلك نحو قولنا لا يحتاج ولا يتحرك ولا يمكن . وأما ما يرجع إلى الفعل فعلى ضربين أيضاً ؛ أحدهما ، يرجع إلى الإثبات ، نحو قولنا رازق وحسن ومتفضل والثاني ، يرجع إلى النفي ، وذلك نحو قولنا لا يظلم ولا يكذب .

إذا ثبت هذا ، فالواجب أن ننظر في قوله « لا تدركه الأبصار » من أي القبيلين هو . لا يجوز أن يكون هذا من قبيل ما يرجع إلى الفعل لأنه تعالى لم يفعل فعلاً حتى لا يرى ، وليس يجب في الشيء إذا لم يرى أن يحصل منه فعل حتى لا يرى فإن كثيراً من الأشياء لا ترى وإن لم تفعل أمراً من الأمور كالمندومات وككثير من الأعراض ، والشيء إذا لم يرى فإنما لم يرى لما هو عليه في ذاته ، لأنه لا لأنه يفعل أمراً من الأمور ، وإذا كان الأمر كذلك صح أن هذا المدح راجع إلى ذاته على ما نقوله .

فإن قيل : ولم قلتم إن ما كان نفيه مدحاً راجعاً إلى ذاته كان إثباته نقصاً (١) ، قيل له : لأنه لو لم يكن إثباته نقصاً لم يكن نفيه مدحاً . ألا ترى أن بي السنة والنوم لما كان مدحاً كان إثباته نقصاً ، حتى لو قال أحدهما : إنه تعالى بنام ، كان هذا أيضاً نقصاً . وبعد ، فإنه تعالى إذا لم يرى فإنما لم يرى لما هو عليه في ذاته ، فلو دلت وجب أن يكون قد خرج عما هو عليه في ذاته ، فكان نقصاً .

فإن قيل وأى نقص في أن يرى القديم مدنى ، وما وجه النقص فيه ؟ قلنا : لا يلزمنا أن نعلم ذلك مفصلاً ، بل إذا علمنا على الجملة أنه تعالى يمدح بنفى الرؤية عن نفسه مدحاً راجعاً إلى ذاته ، وعلمنا أن ما كان نفيه مدحاً يرجع إلى الذات (٢) كان إثباته نقصاً ، كفى .

فإذا أردت التفصيل فلأن فيه انقلابه وخروجه عما هو عليه في ذاته .

فإن قيل : وما أنكرتم أن المراد بقوله تعالى « لا تدركه الأبصار » أى لا يحيط به الأبصار ؟ ونحن هكذا نقول . قلنا : الإحاطة ليس هو بمعنى الإدراك لا في حقيقة اللفظ ولا في مجازها ، ألا ترى أنهم يقولون السور أحاط بالمدينة ، ولا يقولون :

(١) ونقصاً ، في م

(٢) ذاته ، في م

أدركها أو^(١) أدرك بها ، وكذلك يقولون : عين الميت أحاطت بالكافور ولا يقولون أدركته . وبعد ، فإن هذا تأويل بخلاف تأويل المفسرين ، فلا يقبل . على أنه كما لا تحيط به الأبصار فكذلك لا يحيط هو بالأبصار ، لأن المانع عن ذلك في الموضوعين واحد فلا يجوز حمل الإدراك المذكور في الآية على الإحاطة لهذه الوجوه .

فإن قيل : لا تعلق لكم بالظاهر ، لأن الذي يقتضيه الظاهر هو أن الأبصار لا تراه ، ونحن كذلك نقول . قيل له : إنه تعالى تمدح بنى الرؤية عن نفسه ، فلا بد من أن يحمل على وجه يقع به بينونة بينه وبين غيره من الذوات حتى يدخل في باب التمدح . ولا تقع بينونة بينه وبين غيره من الذوات بهذا الذي قد ذكرتموه ، لأن الأبصار كما لا تراه فكذلك لا ترى غيره .

وبعد ، فإن المراد بالأبصار المبصرون ، إلا أنه تعالى علق الإدراك بما هو آلة فيه وعنى به الجملة . ألا ترى أنهم يقولون : مشيت رجلى ، وكتبت يدي ، وسمعت أذنى ، ويريدون الجملة . وعلى هذا للثل السائر ، يداك أو كتا وفوك ففخ .

ثم إن لتعليق الشيء بما هو آلة فيه فائدة ظاهرة ، لا تحصل تلك الفائدة إذا عاقمت بالجملة . بيان ذلك ، أن أحدا إذا قال كتبت ، يحتمل أن يكون قد كتبه بنفسه ، ويحتمل أن يكون قد استكتب غيره ، وليس كذلك كتبت يدي ، ومشيت رجلى ، فإنه لا يحتمل ذلك .

وبعد ، فإن هذا تفسير بخلاف تأويل المفسرين ، فإن المفسرين من لدن الصحابة إلى يومنا هذا ، على أن المراد بالأبصار المبصرون ، إلا أنهم اختلفوا :

فمن قائل إنه لا يدركه المبصرون في دار الدنيا ، ومن قائل لا يدركه المبصرون في حال من الأحوال ، وكل تأويل بخلاف تأويل المفسرين فهو كفتوى يكون بخلاف فتوى المفتين .

فإن قيل : لو كان المراد بقوله تعالى لا تدركه الأبصار ، المبصرون ، لوجب مثله في قوله « وهو يدرك الأبصار » أن يكون المبصرين ، ليكون النفي مطابقاً للاثبات ، وهذا يقتضى أن يرى القديم نفسه لأنه من المبصرين ، وكل من قال إنه تعالى يرى نفسه قال إنه يراه غيره .

قيل له : إنه تعالى وإن كان مبصراً ، فإنما يرى مانعاً رؤيته ، ونفسه يستحيل أن تُرى ، لما قد بينا أنه يمدح بنى الرؤية مدحاً يرجع إلى ذاته ، وما كان فيه نفيّاً راجعاً إلى ذاته فإن إثباته قصاً . والنقص لا يجوز على الله تعالى .

وبعد ، فإن المراد بقوله « لا تدركه الأبصار » المبصرون بالأبصار ، فكذلك في قوله وهو يدرك الأبصار ، فيجب^(١) أن يكون هذا هو المراد ليكون النفي مطابقاً للاثبات ، والله تعالى ليس من المبصرين بالأبصار ، فلا يلزم ما ذكرتموه .

وبعد ، فلا يجوز من الله تعالى أن يجمع بينه وبين غيره في الخطاب ، بل يجب أن يفرد بالذكر تأدياً لنا وتعليةً لتنظيم .^(٢) وعلى هذا^(٣) فإن أمير المؤمنين عليه السلام لما سمع خطيباً يقول من أطاع الله ورسوله فقد رشد ، ومن عصمها فقد غوى ، قال^(٤) ليس خطيب القوم أنت ، هلاقت ومن يعصى الله ورسوله فقد غوى . فنهى عن الجمع بين الله ورسوله في الذكر إعظاماً وإجلالاً لله جل ذكره .

بين العام والخاص
في مجال التدايل
هل رؤية الله
أو معها

فإن قيل : قوله تعالى « لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار » عام في دار الدنيا ودار الآخرة وقوله « وجوه يؤمنون تأخروا إلى ربها ناظرة » (١) خاص في دار الآخرة ، ومن حق العام أن يحمل على الخاص ، كما أن من حق المقيد (٢) أن يحمل على المقيد .

وربما يستدلون بهذه الآية ابتداء على أنه تعالى يرى في دار الآخرة .

وجوابنا ، أن العام إنما يبنى على الخاص إذا أمكن تخصيصه ، وهذه الآية لا تحتمل التخصيص ، لأنه تعالى يمدح بنى الرواية عن نفسه مدحاً راجعاً (٣) إلى ذاته ، وما كان فيه مدحاً راجعاً (٤) إلى ذاته كان إثباته نقصاً ، والنقص لا يجوز على الله تعالى على وجه . وبعد ، فإن هذه الآية إنما تخص تلك الآية إذا أفادت أنه تعالى يرى في حال من الحالات ، وليس في الآية ما يقتضى ذلك ، لأن النظر ليس هو بمعنى الرؤية . هذا هو الجواب عنه إذا تعلقوا به على هذا الوجه .

فأما إذا استدلوا به ابتداء ، فالكلام عليه أن يقال لهم : ما وجه الاستدلال بالآية ؟ فإن قالوا : إنه تعالى بين أن الوجوه يوم القيامة تنظر ، إليه والنظر هو (٥) بمعنى الرؤية ، قلنا : لسا نسام أن النظر بمعنى الرؤية فما دليلكم عليه ؟ فلا يجدون إلى ذلك سبيلاً .

ثم يقال لهم : كيف يعلم أن يكون النظر بمعنى الرؤية ، ومعلوم أنهم يقولون : نظرت إلى الهلال فلم أره ، فلو كان أحدهما هو الآخر لتناقض الكلام ، ونزل منزلة قول القائل : « أيتها الهلال وما رأيت . وهذا (٦) متناقض فاسد .

وبعد ، فإنهم يعملون الرؤية غاية للنظر فيقولون : نظرت حتى رأيت ، فلو كان أحدهما هو الآخر ، لكان أحدهما (١) بمنزلة أن يعمل الشيء غاية لنفسه . وذلك لا يجوز ، ولذلك لا يصح أن يقال : رأيت حتى رأيت .

وبعد ، فإنهم يعقبون النظر بالرؤية فيقولون : نظرت فرأيت ، فلو كان أحدهما هو الآخر ، لكان في ذلك تعقيب الشيء بنفسه وينزل منزلة قولك رأيت فرأيت ، وهذا لا يستقيم .

وبعد ، فإنهم يتوعون النظر فيقولون : نظرت نظر راض ، ونظرت نظر غضبان ، ونظرت نظر شرر (٢) وعلى هذا قال الشاعر :

نظروا إليك بأعين مزورة (٣) نظر التيوس إلى شفار الجـازر
وقال آخر (٤) :

تخبرني العينان ما المصدر كاتم وماجن (٥) بالفضاء والنظر الشرر
وأيضاً فإنهم يقولون في تفسير الأقبل ، وهو الأحوال ، وهو الذي إذا نظر إليك كأنه ينظر إلى غيرك ، فلو كان النظر هو الرؤية ، لكان تقديره : هو الذي إذا رآك كأنه يرى غيرك ، وهذا لا يستقيم .

وبعد ، فإننا نعلم ضرورة كون الجماعة ناظرين إلى الهلال ، ولا تعلم كونهم راثنين له ضرورة ، ولهذا يصح أن نسأل عن ذلك ، فلو كان أحدهما بمعنى الآخر لم يحز ذلك .

(٢) مرور ، في م

(١) نافعة من م

(٣) عمرة في أ

(٥) نسبة اللسان لسويد بن عمير . اطر اللسان مادة جن .

(٦) ولا جن ، في م أ

(٢) المطلق ، في م

(٤) يرجع ، في م

(٦) وذلك ، في م

(١) القيامة ٢٣

(٢) يرجع ، في م

(٥) نافعة من أ

ويدل على ذلك أيضاً قوله تعالى «وتراهم ينظرون إليك وهم لا يبصرون»^(١)
أثبت النظر وهو الرؤية ، فهو كان أحدهما عمى الآخر فنافى الكلام ، ويبرل
متره قول القائل يرونك ولا يرونك ، وهذا خلف من الكلام.

فإن قيل : إن ذلك مجاز لأنه ورد في شأن الأصنام ، قلنا : إنه وإن كان
كذلك ، إلا أن المجاز كالحقيقة في أنه لا يصح التناقض فيه .

وحاصل هذه الجملة ، أن النظر من الرؤية بمنزلة الإصغاء من السماع ،
والفنون من إدراك العلم ، والشم من إدراك الرائحة .

فإن قيل : النظر إذا أطلق يحتمل معاني كثيرة على ما ذكرتموه ، فاما إذا
علق بالوجه فلا^(٢) يحتمل إلا الرؤية ، كما أنه إذا علق بالقلب لا يحتمل
إلا الفكر . وربما يقولون : إن النظر إذا علق بالوجه وعدى إلى لم يحتمل
إلا الرؤية .

قلنا : ما ذكرتموه أولاً مما لا نسلمه ، فادليكم عليه ؟

فإن قالوا : الدليل عليه ، هو أن الآلة التي يرى بها الشيء في الوجه ، فيجب
في النظر إذا علق به أن لا يحتمل إلا الرؤية ، لأنه لو لم يكن كذلك لا يثبت
لتعليقه به فائدة ، قلنا : لو وجب صحة ما ذكرتموه من حيث أن الآلة التي يرى
بها الشيء في الوجه ، لوجب صحة أن يقول القائل دقت بوجهي ويريد به أدرك
العلم ، لأن آلة الذوق في الوجه ، وهكذا في قوله شملت بوجهي ، وقد
عرف خلافه .

وأما ما قالوه من أن النظر إذا علق بالوجه وعدى إلى لم يحتمل إلا الرؤية
فستكلم عليه إن شاء الله تعالى .

فإن قيل : النظر المذكور في الآية إذا لم يفد الرؤية فما تأويل الآية ؟

قيل له : قد قيل إن النظر المذكور ههنا بمعنى الانتظار ، فكأنه تعالى قال :
وجوه يومئذ ناضرة لثواب ربها منتظرة ، والنظر بمعنى الانتظار قد ورد قال
تعالى « منتظرة إلى مسرة »^(١) أي فانتظار ، وقال^(٢) جل وعز^(٣) فيها حكى
عن بلقيس « فتأنثرة بم يرجع المرسلون »^(٤) أي منتظرة .

وقال الشاعر :

فإن بك صدر هذا اليوم^(٥) ولي فإن غمداً لناظره قريب
أى لنتظر
وقال آخر :

وإن امرأ يرجو السبيل إلى النفي ببرك عن حد النفي حد جابر
تراه على قرب وإن بعد المدى بأعيت آمال إليك نواظر
وقال آخر^(٦) :

وجسوه يوم بدر ناظرات إلى الرحمن يأتي بالخصلاص
وقال الخليل : إنما يقال أُنظر إلى الله تعالى وإلى ملائ من بين الخلائق ، أى
أُنظر خبره ثم خبر فلان .

فإن قيل : النظر إذا عدى إلى كيف يجوز أن يكون بمعنى الانتظار ؟

قلنا : كما قال (١) الله تعالى « فنظرة الى ميسرة » ، ذكر النظر وعداء باني وار
به الانتظار ، كما يقول العرب على ما قاله الخليل :

إني إليك لما وعدت لناظر * نظر الفقير إلى النفي الموسر
فإن قيل : النظر إذا علق بالوجه وعدى باني فكيف (٢) يراد به الانتظار
قلنا : إن ذلك غير ممتنع وعلى هذا قول الشاعر :

وجسوه يوم بدر ناظرات إلى الرحمن باني بالخلاص
على أن إلى في الآية على ما قيل ، هو حرف الجر ولا حرف البعدية ، وإما
هو واحد الآلاء التي هي النعم ، فكأنه تعالى قال : وجوه يومئذ مطرة آلاء
منتظرة ، ونعمه مترتبة .

وقد أجاب شيخنا أبو عبد الله البصري ، بأن النظر إذا كان بمعنى تغليب
الحدقة الصحيحة يمدى باني ، فكذلك إذا كان الانتظار لا يتمتع أن يمدى باني
لأن الحارات يستلها مسلك الحقائق ، وهذا إشارة إلى أن النظر بمعنى الانتظار
محار وحقيقته تغليب الحدقة ، وليس كذلك ، لأن النظر نقطة مشتركة بين
كثيرة على ما مر .

وبعد ، فلو جاز أن يعلق النظر بالعين ويراد به الانتظار ، لجاز أن يعلق
به الوجه أيضاً ويراد به الانتظار ، ومعلوم أنهم يعاقون النظر بالعين (٣) ويمدو
باني (٣) ويريدون به الانتظار ،
وعلى هذا قال الشاعر :

تراه على قرب وإن بعد المدى بأعين آمال إليك نواظر

على أن الوجه ههنا ليس بمقصود ، وإنما المقصود صاحب الوجه (١) قال الله
ماز (١) « وجوه يومئذ بأسرة تظن أن يفعل بها فاقة » ومعلوم أن الوجوه
لا تظن وإنما أصحاب الوجوه يظنون .

هذا هو التأويل الأول والكلام عليه .

وأما التأويل الثاني ، فهو أن النظر بمعنى تغليب الحدقة الصحيحة ، فكأنه
تعالى قال « وجوه يومئذ فاقرة » ذكر نفسه وأراد غيره ، كما قال في موضع
آخر « واسأل القرية » أي أهل القرية ، وقال « اني ذاهب إلى ربي » أي إلى
حيث أمرني ربي ، وقال « وجاء ربك » أي وجاء أمر ربك ، وقال عترة (٢) :

هلا سألت الخليل يا ابنة مالك إن كنت جاهلة بما لم تعلمي
أي أرباب الخليل ، وقال آخر :

سل الربح أني يمت أم مالك وهل عادة للربح أن يتكلم
وكلا التأويلين (٣) مرويان عن أمير المؤمنين عليه السلام ، وعن عبد الله
بن عباس ، وجماعة من الصحابة والتابعين .

قلوا على التأويل : إن هذه الآية وردت في شأن أهل الجنة فكيف يجوز
أن يكون بمعنى الانتظار ، لأن الانتظار يتضمن النهم والمثقة ، ويؤدي إلى التنفيس
والتكدير ، حتى يقال في المثل : الانتظار يورث الاصفرار ، والانتظار (٤) الموت
الأحر . وهذه الحالة غير جائزة على أهل الجنة .

(١) في قوله تعالى ، في م . والآية من سورة القيامة ٢٤
(٢) زمير ، في م . والصحيح أنه عترة آخر ديوان عترة من ٢٢١
(٣) التأويلان ، في م (٤) الاصفرار ، في م

(٢) كعب ، في م

(١) مائة من أ

(٢) مائة من م

وجوابنا أن الانتظار لا يقتضى تنقيص العيش على كل حال ، وإنما يوجب ذلك متى كان المنتظر لا يتبين وصول ما ينتظره إليه ، أو يكون في جنس ولا يدري متى يتخلص من ذلك وهل يتخلص أم لا ، فإنه والحال هذه يكون في غم وحسرة ، فأما إذ اتبين وصوله فلا يكون في غم وحسرة ، خاصة إذا كان في (١) حال انتظاره في أرغد عيش وأهناه . ألا ترى أن من كان على مائدة وعليها ألوان الطعام اللذيذة يأكل منها ويلتذ بها ، ويبتظر لونا آخر ويتيقن وصوله إليه ، فإنه لا يكون في تنقيص ولا تكدير ، بل يكون في سرور متضاعف ، حتى لو قدم إليه الأطعمة كلها لتبرم بها . كذلك حال أهل الجنة لا يكونون في غم وتنقيص إذا كانوا يتقنون وصولهم إلى ما ينتظرون على كل حال .

الأدلة العقلية

ولما فرغ رحمه الله من الاستدلال بالسمع على هذه المسألة استدلل بالأدلة العقلية .

دليل المقابلة

وبدا منها بدلالة المقابلة ، وتحررها هو أن الواحد منا راه بحاسة ، والرائى بالحاسة لا يرى الشيء إلا إذا كان مقابلا أو حالا في المقابل أو في حكم المقابل ، وقد ثبت أن الله تعالى لا يجوز أن يكون مقابلا ، ولا حالا في المقابل ، ولا في حكم المقابل .

الرؤية بالحاسة

وهذه الدلالة مبنية على أصول : أحدها ، أن الواحد منا راه بالحاسة والثاني ، أن الرائي بالحاسة لا يرى الشيء إلا إذا كان مقابلا أو حالا في المقابل أو في حكم المقابل . والثالث ، أن القديم تعالى لا يجوز أن يكون مقابلا ولا حالا في المقابل .

أما الأول ، فالذى يدل عليه أن أحدا منا متى كان (٢) له حاسة صحيحة ،

الواع مرتفعة ، والمذكور موجود ، يجب أن يرى ، ومتى لم يكن كذلك استحالة يرى ، فيجب أن يكون لصحة الحاسة في ذلك تأثير ، لأن بهذه الطريقة يعلم تأثير المؤثرات من الأسباب والعلل والشروط .

وأما الكلام في أن الرائي بالحاسة لا يرى الشيء إلا إذا كان مقابلا أو حالا في المقابل أو في حكم المقابل ، هو أن الشيء متى كان مقابلا للرائي بالحاسة حالا في المقابل أو في حكم المقابل وجب أن يرى ، وإذا لم يكن مقابلا لا حالا في المقابل ، ولا في حكم المقابل لم يره ، فيجب أن تكون المقابلة ما في حكمها شرطا في الرؤية ، لأن بهذه الطريقة يعلم تأثير الشرط .

وأما الكلام في أنه تعالى لا يجوز أن يكون مقابلا ولا حالا في المقابل ، لا في حكم المقابل ، فهو أن المقابلة والحلول إنما تصح على الأجسام والأعراص والله تعالى ليس بحسم ولا عرض ، فلا يجوز أن يكون مقابلا ولا حالا في المقابل ، لا في حكم المقابل .

فإن قيل : كيف يصح قولكم أن الواحد منا لا يرى الشيء إلا إذا كان مقابلا أو حالا في المقابل أو في حكم المقابل ، ومعلوم أنه لا يرى وجهه في المرآة (١) مع أنه ليس بمقابل ولا حالا في المقابل ولا في حكم المقابل ؟

قلنا : إن وجهه في حكم المقابل ، لأن الشعاع ينفصل من نقطته ويتصل بالمرآة فيصير كالعين ، ثم ينعكس إلى العكس ، فيرى وجهه كأنه مقابل له . وعلى هذا لو جمع بين المرأتين لرأى قفاه ، لأن الشعاع ينفصل من نقطة ويتصل بالمرآة المستقبلة ، ثم ينعكس إلى المستديرة فيصير كالعين فترى قفاه .

(١) في الأصل ، يرى

(٢) و ، في س

(٢) كات ، في س

(١) نافعة من أ

فإن قيل : أليس أن الله تعالى يرى الواحد منا ، وإن لم يكن مقابلا له ولا حالا في المقابل ولا في حكم المقابل فهلا جاز في الواحد منا أن يرى الشيء . وإن لم يكن مقابلا له ولا حالا في المقابل ولا في حكم المقابل ؟ قيل له : إذا وجبت هذه القضية في القديم تعالى لأنه لا يجوز أن يكون رائيا بالحاسة ، والواحد منا راء بالحاسة^(١) ، فلا يعلم أن يرى إلا كذلك .

فإن قيل : إن هذه الدلالة تنبئ على أن أحدنا يرى بالحاسة ونحن لا نعلم ذلك ، بل نقول^(٢) إن أحدنا يرى^(٣) ما يراه برؤية خلقها الله تعالى في بصره . قلنا : قد مر في كلامنا ما هو جواب عن ذلك ، لأننا قد بينا أن^(٤) الواحد منا^(٥) متى كانت حاسة صحيحة ، والمرئ بهذه الأوصاف وجب أن يراه ، ومتى لم يكن كذلك لم يصح أن يراه ، فدل على أنه إنما يرى ما يراه بالحاسة على ما قوله . بين ذلك أنه لو رأى ما يراه برؤية خلقها الله تعالى فيه ، لصح أن لا يخافها مع هذه الأحوال كلها ، فلا يرى المرئ ، أو يراه مع فقد هذه الأمور ، وذلك مستحيل .

ويمكن إيراد هذه الدلالة على وجه آخر لا يلزمنا هذا السؤال ، فيقال إن أحدنا إنما يرى الشيء عند شرطين : أحدهما يرجع إلى الرائي ، والآخر يرجع إلى المرئ . ما يرجع إلى الرائي فهو صحة الحاسة ، وما يرجع إلى المرئ هو أن يكون للمرئ مع الرائي حكم ، وذلك الحكم هو أن يكون مقابلا أو حالا في المقابل أو في حكم المقابل . وإذا أوردته على هذا الوجه سقط عنك هذا السؤال . على أن هذا السؤال الذي أوردته ينبئ على أن الإدراك معنى ، وسنرى الكلام في أن الإدراك ليس بمعنى إن شاء الله تعالى .

فإن قيل : ما أنكرتم أن أحدنا إنما لا يرى الشيء إلا إذا كان مقابلا له أو حالا في المقابل أو في حكم المقابل ، لأنه تعالى أخرى العادة بذلك ، فلا يمنع أن يختلف الحال فيه ، فبى القديم جل وعز في دار الآخرة .

قيل له : إن ما يكون بمجرى العادة يجوز اختلاف الحال فيه ، ألا ترى أن الحر والبرد والتلج والمطر لما كان بمجرى العادة اختلف بحسب البلدان والأهوية ، فكان يجب مثله في مسائلنا لو كان ذلك بالمادة . فيجب صحة أن يرى الشيء أحدنا ، وإن لم يكن مقابلا له ولا حالا في المقابل ولا في حكم المقابل في بعض الحالات ، لاختلاف العادة ، بل كان يجب أن يرى المحجوب كما يرى المكشوف ، ويرى البعيد كما يرى القريب ، ويرى الرقيق كما يرى المكثيف . ومتى ارتسكوا هذا كله ، فالواجب أن يرى المحجوب كما يرى المكشوف ، ومعلوم خلافه .

فإن قيل : ما أنكرتم أن ذلك من باب ما تستمر العادة فيه ، كافي حصول الولد من ذكر وأنثى ، وكطلوع الشمس من مشرقها وغروبها مغربها ، وكحصول^(١) كل جنس من الحيوانات من جنسه ، وكتاب الزرع وما يجرى هذا الجرى .

وجوابنا ، أنا لم نوجب فيها طريقة المادة أن يختلف الحال على كل وجه ، بل إذا اختلفت من وجه واحد كفى ، وما من شيء من هذه الأشياء التي ذكرتها إلا والحال فيه مختلف على وجه . ألا ترى أن الولد قد يحصل لامن ذكر وأنثى ، فإن آدم عليه السلام خلق لامن ذكر وأنثى ، وعيسى عليه السلام خلق لامن ذكر ، وفيما بينا فامن

(٢) إنما يرى أحدنا ، في ص

(١) جملة ، في أ

(٢) أحدنا ، في ص

(١) حصول ، في أ

ولقد إلاً والحال فيه بخلاف الحال في غيره ، فواحد يولد تالماً ، والآخر يولد ناقصاً ، فكان يجب مثله في مسألتنا حتى يصدق من أخبرنا أنه شاهد ما ليس بتعالٍ له ولا حالٍ في التعادل ولا في حكم التعادل ، أو شاهد أقوالاً بشاهدون لأشياء من دون أن تكون على هذا الوجه أو ما يجري مجراه ، وقد علم خلافه .

فإن قيل : ما أنكرتم أن الواحد منا إنما لا يرى إلا ما كان مقابلًا أو حالاً في المقابل أو في حكم المقابل ، لأمر يرجع إلى الرئي لا إلى الرائي قيل له : هذا تذييل ذكرته لا يصح ، لأنه كان يجب في القديم تعالى أن لا يرى هذه الرئيات لتقد هذا الحكم فيه ، والمعلوم خلافه .

فإن قيل : إنا نرى القديم تعالى بلا كيف كما نعلمه بلا كيف ، ولا يحتاج إلى أن يكون مقابلًا أو حالاً في المقابل أو في الحكم المقابل ، قيل له : إن هذا قياس الرؤية على العلم من دون علة تعمدهما ، فلا يصح . فإن للعلم أصلاً في الشاهد ، وللرؤية أصلاً ، فيجب أن يرد كل واحد منهما إلى أصله . فانظروا من حقه أن يتعلق بالمعلوم على ما هو به ، ولهذا يتعلق بالموجود والمعدوم والمحدث والقديم ، فإن كان معدوماً علم معدوماً ، وإن كان موجوداً . وكذلك الكلام إذا كان محدثاً أو قديماً ، وليس كذلك الرؤية ، فإنها لا تتعلق إلا بالموجود ، ولهذا لا يصح في المعدوم أن يرى .

فإن قيل : فلا جاز أن نرى القديم تعالى^(١) بحاسة سادسة ، فلا يجوز أن يكون مقابلًا ولا حالاً في المقابل ولا في حكم المقابل ، لأن تلك الحاسة بخلاف هذه الحواس ؟ قلنا : مخالفة تلك الحاسة لهذه الحواس ليس بأكبر من مخالفة هذه الحواس بعضها لبعض فإن فيها شهلاً^(٢) وزرقاً وملحاً ، ومعلوم أن هذه

(١) شهلاً ، وشكلاً ، في أ

(١) نالصة من س

الحواس مع اختلافها واختلاف أبنائها ، متفقة في أن لا يرى الشيء بها إلا إذا كان مقابلًا أو حالاً في المقابل أو في حكم المقابل ، على أنه لا دلالة تدل على تلك الحاسة فلا يصح إثباتها . وبعد ، أفقر جاز أن يرى القديم تعالى بحاسة سادسة ، لما أن يذوق بحاسة سابعة ، وأن يلمس بحاسة ثامنة ، وأن يشم بحاسة تاسعة ، ويسمع بحاسة عاشرة ، تعالى عن ذلك علواً كبيراً .

وقد مر في الكتاب ما هو إشارة إلى دلالة الموانع لأنه قال الشيء إنما يرى ما هو عليه في ذاته ، والقسم حاصل على ما هو عليه^(١) في ذاته^(٢) ، فما المانع من أن يرى ؟

وأجاب عنه بأن قال : وما لا يرى ينقسم إلى ما لا يرى لمنع ، وإلى ما لا يرى لاستحالة الرؤية عليه . والقديم تعالى^(٣) إنما لا يرى لاستحالة رؤية عليه لا لمنع . فإن قال : ما في هذه الدلالة إن أحدنا لا يرى الله عز وجل ، فمن أين أنه لا يرى في نفسه ؟ قلنا : كل من قال : إن أحدنا لا يرى القديم تعالى ، قال إنه يرى عمر في نفسه .

دليل آخر . وهو أن القديم تعالى ، لو جاز أن يرى في حال من الأحوال لم يجب أن نراه الآن ، ومعلوم أننا لا نراه الآن . وتحرير هذه الدلالة ، هو أن ما حصل على الصفة التي لو رأى المرئي^(٤) لما رأى إلا لكونه عاياً ، والقديم تعالى^(٥) وما حصل على الصفة التي لو رأى لما رأى إلا لكونه عاياً ، والموانع المستمرة مرتفعة ، فيجب أن نراه الآن ، فبقي لم نره دل على استحالة كونه مرئياً .

(١) نالصة من س

(٢) نالصة من أ

(٣) نالصة من أ

(٤) تعالى ، في س

دلالة الموانع

لو جازت رؤيته
لوجب أن نراه
الآن وهذا
غير حاصل

وهذه الدلالة مبنية على أصاين : أحدهما ، أن الواحد منا حاصل على الصفة التي لو رأى لما رأى إلا لكونه عليها ، والثاني أن القديم تعالى حاصل على الصفة التي لو رأى لما رأى إلا لكونه عليها .

فإن قيل : ومن أين أن الإدراك ليس بمعنى ؟ قلنا : لو كان معنى لوجب في الواحد منا مع صحة الحاسة وارتفاع الموانع ووجود المدرك ، أن لا يرى ما بين يديه في بعض الحالات بأن لا يخلق الله له (١) الإدراك ، وهذا يقتضي أن يكون بين أيدينا أجسام عظيمة كالفيلة والبرمان ونحوها ونحن لا نراها لفقد الإدراك وهذا يرفع الثقة بالمشاهدات ويأحق البصراء بالعميان وذلك محال ، وما أدى إليه وجب أن يكون محالا .

فإن قيل : إنا نقطع على أنه ليس بحضرتنا أجسام عظيمة ، فكيف يجوز أن يكون ولا نراها ؟ قلنا : إن العلم بأنه ليس بحضرتنا شيء يستند إلى طريق وهو العلم بأنه لو كان لأبنائه ، وقد سدتم هذه الطريقة على أنفسكم لتجوزكم أن يكون ولا ترونه ، فلا يمكنكم القطع على أنه ليس بحضرتكم شيء ، فيلزم ما أزمناكم . يبين ذلك أن الأعمى لما فقد هذه الطريقة (٢) ، وهو العلم بأنه لو كان رآه ، لم يمكنه القطع على أنه ليس بحضرتة شيء من طريق الإدراك ، وكذلك لا يجوزهم أن يكون ولا ترونه ، وجب أن يكون حالكم حال الأعمى .

فإن قيل : أليس الأعمى مع تجويزه أن يكون ولا يرى ، يمكنه القطع على أنه ليس بحضرتة شيء . بأن يمس فيجد ذلك الموضع خالياً ؟ قلنا : كلامنا في ما بين يدينا يستند أحدهما إلى الآخر ، وكان الأول طريقاً إلى الثاني ، وهذا الذي ذكرتموه ليس كذلك فلا يصح . وهكذا الجواب إذا قيل ، ليس يمكنه القطع

أما الذي يدل على أن القديم تعالى حاصل على الصفة التي لو رأى لما رأى إلا لكونه عليها ، هو أن الشيء إنما يرى على أخص ما تقتضيه صفة الإدراك والقديم تعالى على هذه الصفة بلا خلاف بيننا وبين من خالفنا في هذه المسألة . لأنه تعالى حاصل على ما هو عليه في ذاته وموجود ، ونحن نقول : إن القديم إنما يرى لما هو عليه في ذاته ، وهم يقولون إنما يرى لوجوده ، والقديم على كل واحدة من هاتين الصفتين ، فإذا لا شك أنه تعالى حاصل على الصفة التي لو رأى لما رأى إلا لكونه عليها ، فلا خلاف في أنه تعالى حاصل على الصفة التي رأى لما رأى إلا لكونه عليها ، ولا تتجدد له صفة في الآخرة يرى عليها ، فثبت ما قلناه . وأما الذي يدل على أن الواحد منا حاصل على الصفة التي لو رأى لما رأى إلا لكونه عليها ، هو أنه إنما يرى الشيء لكونه عليه بشرط صحة الحاسة وارتفاع الموانع وهذا ثابت .

فإن قيل : ولم قلتم ذلك ؟ قلنا : لأنه متى كان على هذه الصفة وحده يرى ، ومتى لم يكن كذلك استحال أن يرى ، فيجب أن تكون رؤيته لا يكون لكونه حياً بشرط صحة الحاسة على ما نقوله ، لأن بهذه الطريقة يعلم تأثير الوجود من الأسباب والعلل والشروط .

فإن قيل : نحن لا نسلم ذلك ، بل نقول : إن الحى (٢) منا (٢) إذا كان

على أنه ليس يحضرته شيء من طريق الخبر ، لأن كلامنا في العلم الذي يستند إلى الإدراك .

فإن قيل : أليس يجوزتم أن يخلق الله الجبال ذهباً مع أسكن قطعتم على أنه لم يفعل ، فهلا جاز مثله في مسائلنا ، فيجوز أن يكون بين أيدينا شيء ونحن (١) لا نراه ، ومع ذلك قطع على أنه ليس يحضرتنا ؟ قيل له : إن بين اللوحين فرقاً ، لأن كلامنا في علمي يستند أحدهما إلى الآخر ، والأول طريق إلى الثاني ، فلو أن أحدنا على منه علم الطريق لم يحصل له العلم الثاني ، فلو حصل عن طريقه وليس كذلك (٢) ما ذكرتموه ، لأن العلم بأنه تعالى لم يخلو لحدوثها ضروري خلقه (٣) الله تعالى فينا أبداً ، فلا يشبه ما ذكرناه .

فإن قيل : أليس يجوزتم أن يخلق الله صورة زيد إلى صورة أخرى ثم قطعتم على أنه لم يفعل ، فهلا جاز مثله في مسائلنا ، والجواب عنه مثل الجواب عما مضى ، لأن كلامنا في علمي أحدهما طريق إلى الآخر . قلنا : من أفسد تلك الطريقة على نفسه ، لا يحصل له العلم الذي يحصل من ذلك الطريق . والعلم بأن زيدا هو الذي شاهدناه (٤) من قبل ، لا يستند إلى طريقة قد أفسدناها على أنفسنا ، لئلا نرى أن قطع على أنه هو .

فإن قيل : إن العلم بذلك يستند إلى طريق وهو الإدراك ، وقد أقدمتم تنبيهكم على أنفسكم أن يخلق الله صورته فلا يمكنكم القطع على أنه هو ، قيل له : ليس الأمر على ما ظننته لأن هذا العلم لا يستند إلى الإدراك ، إذ لو كان كذلك لوجب فيمن أدرك زيدا ثم شاهده بعد ذلك أن يشبهه لا بحالة والمعلوم

خلافه ، فإن في الناس من يشاهد شخصاً مرة ، ثم إذا رآه ثانياً تشبهه وتعرفه ، وفيهم من يشاهده مراراً ثم إذا رآه بعد ذلك لم يشبهه ولم يعرفه ، ولا (١) ذلك إلا لأن هذا العلم غير مستند إلى الإدراك ، فصح ما قلناه .

فإن قيل : ما الرمتونا في الإدراك لازم لكم في الشعاع ، لأن من الجائز عدمكم أن يخلق الله شعاعاً أحدهما من سمت للرقى ، ومع ذلك يمكنه القطع على أنه ليس يحضرته شيء ، كذلك في مسائلنا ، قلنا : إن من قلب الله تعالى (٢) شعاعه عن سمت للرقى لا يكون حاشته صحيحة ، بل يكون حاله وحال الأعمى سواء ، وكلامنا في الحى إذا كان صحيح الحاسة ، فلا يلزمنا ما ذكرتموه .

فإن قيل : إن العلم بأنه ليس يحضرتنا شيء . علم يخلق الله تعالى فينا ابتداء ، لا أنه يستند إلى طريق قد أفدناه ، قلنا : ليس الأمر على ما ظننته ، بل العلم بأنه ليس يحضرتنا شيء ، يستند إلى أنه لو كان لرأيناه ، وعلى هذا فإن الأعمى لما فقد هذه الطريق لم يمكنه القطع على أنه ليس يحضرته شيء ، والبصر لما حصل له هذا العلم أمكنه القطع على أنه ليس يحضرته شيء ، فقلنا أن أحد العلمين يستند إلى الآخر ، والأول طريق إلى الثاني ، فمن أفسد عن منه العلم الأول لا يحصل له العلم الثاني . وقد صح بهذه الحجة ووضح أن الإدراك ليس تعالى (٣) وأن أحدهما (٤) حاصل على الصفة التي لو رأى لما رأى إلا لسكونه عليها ، والتقديم تعالى حاصل على الصفة التي لو رأى لما رأى إلا لسكونه عليها ، والمواع للمقولة مرتفعة .

فإن قيل : ولم قلتم إن المواع المقولة مرتفعة ؟ قلنا : لأن المواع المقولة من الرؤية ستة : الحجاب ، والرقعة ، والكثافة ، والبصر المفرط ، وكون الرقى

من قولنا الوا
مرتفعة

(٢) فائدة من

(١) لا ، في

(٢) فيها ، في

(١) فائدة من

(٢) وأن الواحد ما ، في

(١) فائدة ، في

(٢) يحقق ، في

في غير جهة محاذاة الرائي ، وكون محله ينقض هذه الأوصاف ، وشيء منها لا يجوز على الله تعالى بحال^(١) من الأحوال .

وإنما قلنا إن الحجاب منع ، لأن المرئي إذا كان محجوباً لا يمكن إدراكه ، ومتى كان مكشوقاً أمكن إدراكه^(٢) . وهكذا^(٣) الكلام في الرقة ، واللطافة والبعد المفرط ، وكون المرئي في غير جهة محاذاة الرائي ، لأن المرئي إذا كان ببعض هذه الأوصاف لا يمكن أن يدرك ، وإن لم يكن كذلك أمكن أن يدرك . وهكذا إذا كان محل المرئي ببعض هذه الأوصاف لأن اللون متى كان في محل محجوب أو رقيق أو لطيف أو بعيد ، أو كان محله في غير جهة محاذاة الرائي لم يمكن إدراكه ، ومتى لم يكن كذلك أمكن ، وبهذه الطريقة يعرف المنع مما ليس بمنع .

فإن قيل كيف قلتم إن الحجاب منع عن الرؤية مع أننا نرى ما وراء الزجاج ؟ قلنا : لا يمكن إنكار أن الحجاب منع ، ومن أنكر هذا فقد أنكر البيان وجدد الضرورة ، وأما ما ذكرته في الزجاج فإننا نرى ما وراءه لأن فيه خلافاً على طريق الانعراج ، ويختص بضرب من الصقالة والضياء فلا يحجب ما وراءه ، بل تحصل قاعدة الشماع مع ما وراءه على وجه لاساير بينهما وبينه ، ولا ما يجري مجرى السائر . وإنما قلنا : إن فيه خلافاً على طريق الانعراج ، لأنه إذا أُمِلْ دُهنا وشد رأسه وترك في الشمس فإنه يذهب ما فيه من الدهن ، فلولاً أن فيه خلافاً على ما قلناه ، وإلا لم يذهب . فلهذه العلة أمكن رؤية ما فيه ورؤية ما وراءه ، كما أمكن رؤية المكشوف .

(٢) نافسة من ص

(١) في حال ، في ص

(٣) وهذا ، في ص

فإن قيل : كيف قلتم إن الرقة منع عن الرؤية ، مع أن المحتضر يرى الملك^(١) ، والجن يرى بعضهم بعضاً ؟ قلنا : لأن الرقة لا تمنع بنفسها وإنما تمنع بغيرها وهو ضعف الشماع وقلته ، والمحتضر إنما يرى الملك لأن شماعة أقوى وأكبر ، وكذلك حال الجن .

فإن قيل : كيف قلتم إن اللطافة منع ، ومعلوم أن الجزء الواحد إذا انضم إليه غيره يدرك ؟ قلنا : الجزء الواحد إذا انضم إليه غيره خرج عن كونه لطيفاً بل هو كثيف ، فللكثافة تصح رؤيته .

فإن قيل : كيف قلتم إن البعد المفرط منع ؟ مع أننا نرى السماء وما فيها من الكواكب ، نحو زحل وغيره من النجوم ؟ قلنا : إنما نرى السماء على بعد لأنها تمتلئ بجرم عظيم وضوء كثيف ، فلا جرم أن هذا القدر من البعد لا يثبت في حقه بعداً مفرطاً . وبعد فإن زحل ليس في^(٢) الجرم والعظم بهذه المنزلة التي تراها ، لا ذلك إلا لبعده عنا .

فإن قيل : كيف قلتم إن كون المرئي في غير جهة محاذاة الرائي منع ، ومعلوم أن أحدنا يرى وجهه في المرآة مع أنه في غير جهة محاذاة الرائي ؟ قلنا : إنما قد أجبنا عن هذا من قبل وتكلمنا عليه .

واعلم أن الموانع على ضربين : أحدهما يمنع بنفسه والثاني يمنع بشرط . أما المانع بنفسه ، فهو كالخجاب ، وكون المرئي في غير جهة محاذاة الرائي . وأما المانع بشرط ،^(٣) فهو على^(٢) قسمين : أحدهما ما يمنع لأمر يرجع إلى

(٢) خوف ، في ص

(١) الملكة ، في ص

(٣) فعل ، في ص

الرائي . والثاني ما يمنع لأمر يرجع إلى الرئي . ما يرجع إلى الرائي فهو كالرفعة والعدفة ، فإنه إنما يمنع لأمر يرجع إلى الرائي وهو ضعف الشماع . وأما ما يرجع إلى الرئي ، فنحو البعد المفرط فإنه إنما لا يرى لبعده حتى لو قرب الرئي .

فصار الحال في المنع عن الرؤية كالحال في المنع عن الفعل ، فكما أن المنع عن الفعل على قسمين ؛ أحدهما ، يمنع بنفسه وذلك كالتقييد وما يجري مجراه ؛ والآخر ، يمنع بشرط . ثم ما يمنع بشرط على ضربين ؛ أحدهما ، يرجع إلى الفاعل وذلك نحو قوة القدر والضعف ؛ والآخر يرجع إلى الفعل ، نحو كثرة النقل فيه ، كذلك الموانع عن الرؤية .

فإن قيل : ما أنكرتم أن لا يرى القديم تعالى لمانع غير مقول ؟ قلنا : لأن إثبات ما لا يعقل يمنع باب الجهالات ، ويلزم عليه حوار أن يكون بحضرتنا أجسام عظيمة ونحن لا نراها لمانع غير مقول ، ويلزم مثل ذلك في المعلوم ، ومعلوم خلافه .

فإن قيل : ما أنكرتم أن المانع من (١) رؤية الله تعالى هو أنه تعالى لم يشأ أن يربنا نفسه ، ولو شاء لرأيناه ؟ قلنا : المشيئة إنما تدخل فيما يصح دون ما يستحيل ، وقد بينا أن الرؤية تستحيل عليه تعالى فلا يعلم ما ذكرتموه . وبعد ، فلو جاز ذلك في القديم تعالى (٢) لجاز مثله في المعلوم ، فيقال : إن المعلوم إنما لا يرى لأنه تعالى لا يشأ أن يربنا ولو شاء لرأيناه ، فكما أن ذلك خلف من الكلام ، كذلك ههنا .

فإن قال : ما أنكرتم أن هذه الأمور التي عديموها ليست بموانع

قلنا : إن (١) كان الأمر على ما ذكرناه ضد ارفع غرضاً ، لأن غرضنا بيان أن الموانع عن الرؤية مربعة ، وأنه تعالى لو كان مرتباً في نفسه لوحب أن يراه الآن ، وهذا قد تم بما ذكرتموه ، على أن ما قد بينا أن هذه الأمور موانع غالباً لا يمكن دفعه .

فإن قيل : ما أنكرتم أن لا يرى القديم تعالى (٢) الآن ؟ قلنا : لو رأيناه لعلمناه ضرورة ، لأن الرؤية طريق إلى العلم ، وهذا يوجب أن نجد كوننا عالين به من أنفسنا ، وقد عرف خلافه .

فإن قيل أليس أنه تعالى حاصل على الصفة التي لو علم (٣) لما علم إلا لكونه عليها ، والواحد ما حاصل على الصفة التي لو علم ما سلم إلا لكونه عليها ، والموانع المعقولة عن العلم مرتفعة ، ثم لا يجب في كل عاقل أن يعلم القديم تعالى ، فهلا جاز مثله في مسئلتنا ، أن (٤) يكون القديم حاصل على الصفة التي لو علم لما علم إلا لكونه عليها ، والواحد ما حاصل على الصفة التي لو علم لما علم إلا لكونه عليها ، ثم لا يجب أن نراه الآن .

قلنا : إن بين الموضعين فرقاً ، لأن الصحيح في كونه عالماً غير الموجب له ، إذ الصحيح له إنما هو كونه حياً ، والموجب له إنما (٥) هو العلم ، وليس كذلك في كونه مدركاً ، لأن الصحيح له هو كونه حياً ، وهو الموجب له أيضاً ، ففارق أحدهما الآخر .

ونقوم شبه في هذا الباب :

من جعلها قوله تعالى « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة »

(١) لو ، في م
(٢) ناضرة من أ
(٣) لعل هنا تعاماً ، فتكون البلوه على النحو التالي : أي أن يكون .
(٤) لو علم بها ، في أ
(٥) ناضرة من أ

قالوا : بين الله تعالى أن الوجوه تنظر إليه يوم القيامة ، وهذا يدل على كونه مرئياً على ما نقوله .

والأصل في الكلام عليهم أن نمنعهم من الاستدلال^(١) بالسمع أصلاً ، لأن الاستدلال بالسمع ينفى على أنه تعالى عدل حكيم لا يظهر المعجز على الكدابين ، والقوم لا يقولون بهذا ، فلا يمكنهم الاستدلال بالسمع على شيء أصلاً . وعلى^(٢) أننا قد بينا أن النظر ليس هو الرؤية ، وتكلمنا عليه فلا وجه لإعادته .

ومما يتعلقون به قوله تعالى « وب لوني انظر اليك »^(٣) قالوا : فهذا سؤال ، قد سأل موسى الله الرؤية ، فدل ذلك^(٤) على أنها جائزة على الله تعالى ، فلو استحال ذلك لم يحز أن يسأله . قالوا : والذي يدل على أن السؤال سؤال موسى عليه السلام وجهان ، أحدهما هو أنه أضاف الرؤية إلى نفسه ، والثاني أنه تاب ، والتوبة لا تصح إلا من فعل غش .

رب ارق اظر
الك

وقد أجاب شيخنا أبو الهذيل عن هذا : بأن الرؤية ههنا بمعنى العلم ولا اعتماد عليه ، لأن الرؤية إنما تكون بمعنى العلم متى تجردت ، فأما إذا قارنها النظر فلا تكون بمعنى العلم . فالأولى ما ذكره غيره من مشايخنا ، وهو أن السؤال لم يكن سؤال موسى وإنما كان سؤالاً عن قومه . والذي^(٥) يدل عليه قوله عز وجل لحمد صلى الله عليه وآله « ويسألك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتاباً من السماء فقد سألوا موسى أكثر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة »^(٦) وقوله عز وجل « والالتم يا موسى لن نؤمن لك حتى تروى الله جهرة »^(٧) فصرح الله تعالى بأن القوم هم الذين حلوه على هذا السؤال .

-ولبأبواللاف

ويدل عليه أيضاً^(٨) قوله حاكياً عن موسى عليه السلام « انهلكنا بما فعل السفهاء منا »^(٩) فبين أن السؤال سؤال عن قومه ، وأن الذنب ذنبهم .

فإن قيل : لولا أن الرؤية غير مستحيلة على الله تعالى وإلا لما جاز أن يسأله ذلك لا عن نفسه ولا عن قومه ، كما لا يجوز أن يسأل الله عن الصاحبة والولد لما كانت مستحيلة عليه .

قلنا : (٢) فرق بينهما^(١٠) : لأن مسألة الرؤية يمكن معرفتها بالسمع فجاز أن يطلب فيها دلالة سمعية ، بخلاف مسألة الصاحبة والولد .

وقيل : إنه علم أن الرؤية مستحيلة على الله ، ولكن سأل عنه ذلك لأن الأمة لم يكن يقتضيه جوابه ، فسأله الله سبحانه ليرد من جهته جواباً يقتضيه .

فأما ما ذكره في الصاحبة والولد فلا يصح ، لأنه إنما لم يسأل لأن الصاحبة والولد مستحيل على الله تعالى والرؤية غير مستحيلة ، بل لأنهم لم يطلبوا منه ذلك ، حتى لو قدرنا أنهم طلبوا منه ذلك ، وعلم أنه لا يقتضيه جوابه لجاز أن يسأل الله تعالى ذلك ، ليرد من جهته جواباً يقتضيه .

وقد قيل : إن بين الموضعين فرقاً لأن إحدى الساتين لا يمكن^(١١) أن استدلل^(١٢) عليها بالسمع ، والأخرى يمكن ذلك فيها ، هاترك أحدهما الآخر .

وأما ما ذكره من أن السؤال سؤال موسى^(١٣) عليه السلام^(١٤) ، لأنه أضاف سؤال^(١٥) الرؤية إلى نفسه نقوله : « وب لوني انظر اليك » ، فلا يصح ،

(١) نالصة من ١
(٢) أخهلكنا في الأصل ، والآية من الأعراف ١٥٥
(٣) بينهما فرق ، من ١
(٤) الاستدلال ، من ١
(٥) نالصة من ١
(٦) نالصة من ١

(١) الاستدلال ، من ١
(٢) الأعراف ١١٣
(٣) نالصة من ١
(٤) البقرة ٥٥
(٥) على ، في ١
(٦) نالصة من ١
(٧) النساء ١٥٣

لأنه غير ممتنع أن يكون السؤال سؤال قومه ثمناه بضيفه إلى نفسه ، وهذا ظاهر في الشاهد . ألا ترى أن الكثير منا إذا شفع لغيره في (١) حاجة ، ربما (٢) يقول : اقض حاجتي وأنجح طابقي وما جرى هذا الجرى ، فيضيفه إلى نفسه وإن كانت الحاجة حاجة غيره . وأما ما قلوه من أن السؤال سؤال موسى ، لأنه تاب عن ذلك ، والتوبة لا تنصح إلا من فعل نفسه ، فلا يصح أيضاً ، لأن توبته هو ، لأنه سأل الله بمحضرة القوم من غير إذن ، ولا يجوز من الأنبياء أن يسألوا الله تعالى (٣) بمحضرة الأمة من غير إذن سمى ، لأنه لا يمتنع أن يكون الصلاح أن لا يجابوا ، فيكون ذلك تنفيراً عن قبول قوله .

وأما الصاعقة فلم يكن ذلك عقوبة ، وإنما كان ذلك (٤) امتعاضاً وابتلاء كما امتحن الله غيره من الأنبياء .

وهذه الآية حجة لنا عليهم من وجهين :

أحدهما ، هو (٥) أنه تعالى قال مجيباً لسؤاله « وبأدنى انظر إليك » قال (٦) لن تراني ولن موضوعة للتأييد ، فقد نفى أن يكون مرتباً البتة ، وهذا يدل على استحالة الرؤية عليه . فإن قالوا : أليس أنه تعالى قال حاكياً عن اليهود « ولئن يمتنوه أبداً بما قدمت أيديهم » أى لا يمتنون للوث ، ثم قال حاكياً عنهم « يا مالك ليقتض علينا ربك قال انكم ماكثون » فكيف يقال : إن لن موضوع للتأييد ؟ قلنا : إن (٧) لن موضوعة للتأييد ثم ليس يجب أن لا يصح استعماله إلا حقيقة ، بل لا يمتنع أن يستعمل مجازاً ، وصار الحال فيه كالحال في قولهم أسد وخنزير وحرار ، فكما أن موضعها وحقيقتها

(١) الحيوانات مخصوصة (١) ثم تستعمل في غيرها على سبيل المجاز والتوسع ، واستعمالهم في غيرها لا يقدح في حقيقتها (٢) ، كذلك هنا .

والوجه الثاني من الاستدلال بهذه الآية ، هو أنه تعالى قال « لن تراني » ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني (٣) علق الرؤية باستقرار الجبل . فلا يخلو ؛ إما أن يكون علقها (٤) باستقراره بعد تحركه ، وتذكركه ، أو علقها به حال تحركه . لا يجوز أن تكون الرؤية علقها باستقرار الجبل ، لأن الجبل قد استقر ولم ير موسى ربه ، فيجب أن يكون قد علق ذلك باستقرار الجبل بحال تحركه ، فلا يخلو على أن الرؤية مستحالة عليه ، كاستحالة سفر الجبل حال تحركه . ويكون هذا بمنزلة قوله تعالى (٥) « ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط » .

وبما يمتلقون به ، قوله تعالى « تعبتهم يوم يلقونه سلام » (٦) وقوله تعالى « فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً » (٧) إلى غير ذلك من الآيات التي ذكر فيها اللقاء .

والأصل في الجواب عن ذلك أن اللقاء ليس هو بمعنى الرؤية ، ولهذا استعمل أحدهما حيث لا يستعمل الآخر ، ولهذا لم الأعمى يقول : لقيت فلاناً وجلست بين يديه وقرأت عليه ، ولا يقول رأيت . وكذلك فقد يسأل أحدهم غيره هل لقيت فلاناً ؟ فيقول : لا ، ولكن (٨) رأيت على القصر . فهو كان أحدهما

تعبتهم يوم يلقونه
سلام
فمن كان يرجو
لقاء ربه

اللقاء غير الرؤية

- (١) لحيوان مخصوص ، في م
(٢) الأعراب ١٢٣
(٣) حلقية ، في م
(٤) علق الرؤية ، في م
(٥) نالصة من الآية من الأعراب ٤٠ (٦) الأعراب ٤٤
(٧) الكهف ١١٠
(٨) والسكنى ، في م

- (١) نالصة من م
(٢) نالصة من م
(٣) نالصة من م
(٤) نالصة من م
(٥) نالصة من م
(٦) نالصة من م

بمعنى الآخر لم يجر ذلك ، فثبت أن اللقاء ليس هو بمعنى الرؤية ، وأنهم إنما يستعملونه فيها مجازاً ، وإذا ثبت ذلك ، فيجب أن نحمل هذه الآية على وجه يوافق دلالة العقل فتقول : المراد بقوله تعالى « تعيبتهم يوم يلقونه سلام » أى يوم يقفون ملائكتهم . كما قيل فى موضع آخر « والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم » (١)

وأما قوله عز وجل « فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً » أى ثواب ربه ، ذكر نفسه وأراد غيره . كما قال فى موضع آخر « وإنا ادعوكم الى العزيز الظاهر » (٢) أى إلى طاعة العزيز المنار ، « وقال انى ذاهب الى ربى » أى إلى حيث أرى ربه . وكقوله « وجاء ربك » أى وجاء أمر ربك . وقوله « واسأل القرية » بمنى أهل القرية (٣) . ونظائر هذا أكثر من أن نحصى .

وبعد ، فلو كانت (٤) هذه الآية دالة (٥) على أن المؤمنين يرون الله ، لوجب فى قوله « فاعقبهم نقالا فى قلوبهم الى يوم يلقونه » (٥) أن يدل على المناقشين أيضاً يرونه ، وهم ما لا يقولون بذلك . فليس إلا أن الرؤية مستعجلة على الله تعالى فى كل حال ، وأن لقاءه فى هذه الآية محمول على عقابه ، كإحدى الآيات المحمولة على لقاء الله أو لقاء الملائكة .

وفى الحكاية أن قاضياً من القضاة استدل بقوله عز وجل « فمن كان يرجو لقاء ربه » على أنه تعالى يرى : فاعترض عليه ملاح فقال : ليس اللقاء بمعنى الرؤية ، لأن أحدهما يستعمل حيث لا يستعمل الآخر ، بل يثبت بأحدهما وينفى

بالآخر ، ولا تنافس الكلام ، وقال . لو كان اللقاء بمعنى الرؤية لم يختلف الحال فيه بالمؤمنين والمنافقين . وقد قال الله تعالى « فاعقبهم نقالا فى قلوبهم الى يوم يلقونه » . يجب أن يدل على أن المنافقين يرون . فقال له القاضى : من أين لك هذا ؟ فقال له : من رجل بالبصرة يقال له أبو على بن عبد الوهاب الجبائى ، فقال : لعن الله ذلك الرجل ، لقد (١) بث الاعتزال فى الدنيا حتى ساطت الملاحين على القضاة .

وما يتعلقون به ، قوله تعالى « كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون » قالوا : بين الله (٢) تعالى أن الكفار يوم القيامة محجوبون عن رؤية الله ، وهذا يدل على أن المؤمنين لا يحجبون ، وفى ذلك ما نقوله .

والأصل فى جوابه ، أن هذا استدلال بدليل الخطاب ، وذلك لا يعتمد فى فروع الفقه فكيف فى أصول الدين . وبعد ، فليس فى ظاهر الآية ما يدل على أن الكفار يوم القيامة محجوبون عن رؤية الله ، لأنه تعالى قال « كلا انهم عن ربهم (٣) يومئذ لمحجوبون » (٣) ولم يقل عن رؤية ربهم . ومتى قالوا : المراد بقوله عن ربهم ، عن رؤية ربهم ، قلنا : ليس كذلك ، بل المراد عن ثواب ربهم ، لأنكم إذا عدتم عن الظاهر فلتسم بالتأويل أولى منا ، فنحمله على وجه يوافق دلالة العقل .

وما يتعلقون به ، إجماع الصحابة على أنه تعالى يرى ، وإجماعهم حجة ، فيجب القضاء بأنه تعالى يرى .

قلنا : لا يمكن إدعاء إجماع الصحابة على ذلك ، فقد روى عن عائشة أنها

(٢) نافذة من

(١) - فى من

(٣) نافذة من من ، والآية من المنع ١٥

(٢) عامر ١٢

(١) بهذه الآية دلالة . فى من

(١) الرعد ٢٣

(٢) نافذة من ١

(٥) الآية ٧٧

قالت لما سمعت قائلا يقول إن محمداً رأى ربه ، فقالت : لقد قف شعري بمماثلت ، ثلاثاً من زعم أن محمداً رأى ربه فقد أعظم القرية على الله تعالى ، ثم قلت قوله تعالى « (١) ما كان لبشر أن يكلمه الله الا وحياً او من وراء حجاب لو يرسل رسولا فيوحى بأذنه ما يشاء » (٢) :

وبعد ، فمعلوم من حال أمير المؤمنين على عليه السلام وكبار (٣) الصحابة ، أنهم كانوا ينفون الرؤية عن الله تعالى . وأنت إذا نظرت في خطب أمير المؤمنين ، وجفتها مشحونة بنفي الرؤية عن الله تعالى ، (٤) فيبطل ما قالوا (٥) .

ومما يتعلقون به ، أخبار مروية عن النبي صلى الله عليه وآله ، وأكثرها يتضمن الخبر والتشبيه ، فيجب القطع على أنه صلى الله عليه وسلم (٦) لم يقله ، وإن قال فإنه (٧) فإله حكاية عن قوم ، والراوى حذف الحكاية وقل الخبر .

ومن جعلها وهو أشف ما يتعلقون به ، ما يروى عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال : « سترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر » (٨) .

ولنا في الجواب عن هذا طرق ثلاثة :

أحدها : هو أن هذا الخبر يتضمن الخبر والتشبيه ، لأننا لا نرى القمر إلا منوراً عالياً منوراً ، ومعلوم أنه لا يجوز أن يرى القديم تعالى على هذا الحد ، فيجب أن قطع على أنه كذب على النبي صلى الله عليه وآله ، وأنه لم يقله ، وإن قال فإنه فإله حكاية عن قوم كما ذكرنا .

أخبار مروية من الرسول

في الجواب ثلاثة طرق

والطريقة الثانية : هو أن هذا الخبر يروى عن قيس بن أبي حازم ، عن جرير بن عبد الله البجلي ، عن النبي صلى الله عليه وآله (١) وعلى آله (٢) . وقيس هذا مطمئن فيه من وجهين : أحدهما : أنه كان يرى رأى الخوارج ؛ يروى أنه قال : منذ سمعت علياً على منبر الكوفة يقول : اخروا إلى بقية الأحزاب — يعني أهل النهروان — دخل بنفسه قلبي ، ومن دخل بنفس أمير المؤمنين قلبه ، فأقل أحواله أن لا يمتد (٣) على قوله (٤) ولا يحتج بخبره . والثاني : قيل إنه خولط في عقله آخر عمره ، والكتابة يكتبون عنه على عادتهم في حال عدم التمييز ، ولا تدري أن (٥) هذا الخبر رواه وهو صحيح العقل أو مختلط العقل ، ومحكى (٦) عنه أنه قال لبعض أصحابه : أعطني درهماً اشتري به عصاً ، أضرب بها الكلاب ، وهذا من أفعال المجانين . ويقال أيضاً أنه كان مجوساً في بيت فكان يضرب على الباب فكلموا مصنف (٧) الباب ضحك ، فلا يمكن الاحتجاج بقوله لأن هذا دلالة الجنون عليه .

وأما (٨) الطريقة الثالثة : هو أن يقال : إن صح هذا الخبر وسلم ، فأكبر ما فيه أن يكون خبراً من أخبار الآحاد ، وخبر الواحد مما لا يقتضى العلم ، ومسألنا طريقها (٩) القطع والنبات ، وإذا صحت هذه الجملة بطل ما يتعلقون (١٠) به . ثم إن هذا الخبر معارض بأخبار رويت ، منها ما روى أبو قلابة عن أبي ذر أنه قال : قلت للنبي : هل رأيت ربك ، فقال : نور هو ، أنى أراه (١١) أى ،

- | | |
|----------------------------------|-------------------|
| (١) ناسخ من أ | (٢) ناسخ من أ |
| (٣) ناسخ من م | (٤) يحكى ، فى أ |
| (٥) طسقى ، فى م | (٦) و ، فى م |
| (٧) مما طريقه ، فى م | (٨) تعلقوا ، فى م |
| (٩) صحيح مسلم ، كتاب الإيمان ٣٩١ | |

- | | |
|---|------------------------|
| (١) ما ، فى م | (٢) الدورى ٥١ |
| (٣) وأكابر ، فى م | (٤) فطل ما قلوه ، فى م |
| (٥) ناسخ من أ | (٦) لسا ، فى م |
| (٧) البخارى مواهب ١٦ ، ٢٦ ، أدان ١٢٩ ، داود السنة ١٩ ، الترمذى الجمة ١٦ ، ان حنبل ٣ ، ١٦ ، ١٧ ، ٢٦ ، ٢٧ . | |

أنور هو ؟ كيف أراه ؟ غذف همزة الاستفهام جرياً على عادتهم في الاختصار ، وعلى هذا قال الشاعر (١) :

فوالله ما أدرى وإن كنت دارياً بسمع رميت الجسر أم بئان
وعن جابر بن عبد الله عن رسول الله صلى الله عليه (٢) وعلى آله وسلم (٣)
أنه قال : لن يرى الله أحد في الدنيا (٤) ولا في الآخرة (٥) . وقد قيل لعل
عليه السلام : هل رأيت ربك ؟ قال : ما كنت لأعبد شيئاً لم أره . قيل :
كيف رأيت ؟ قال : لم تره الأبصار بمشاهدة العيان ، ولكن (٦) وأنه القلوب
بمقتضى الإيمان ، موصوف بالدلالات ، معروف بالآيات ، هو الله الذي لا إله
إلا هو إلى القيوم .

ثم نقوله نحن على وجه يوافق دلالة العقل ، فنقول : المراد به سترون ربكم
يوم القيامة ، أى ستعلمون ربكم يوم القيامة كما سمعوا القمر ليلة البدر . وعلى
هذا قال : لا تضامون في رؤيته ، أى لا تشكون في رؤيته فمقبه بالشك ، ولو كان
بمعنى رؤية البصر لم يحز ذلك . والرؤية بمعنى العلم مما نطق به القرآن ، وورد
به الشعر . فقال الله تعالى « ألم تر إلى ربك كيف عد الظل » (٧) وقال
« ألم تر كيف فعل ربك بأصحاب الفيل » (٨) وقال : « لو لم ير الذين كفروا
أن السموات والأرض كانا رقاً فتقناهما وجعلنا من الماء كل شئ . حتى إذا
تؤمنون » (٩) وفي الشعر :

رأيت الله إذ سبى نزاراً وأسكنهم (٨) بمكة فاطنين

أى علمت الله تعالى (٩) .

وقال حاتم بن علي (١) :

أماوى إن يصبح صدائ بقفرة من الأرض لا ماء لدى ولا خر
ترى أن ما أغقت لم يك ضرفى وأن يدى مما بخلت به صفر
أماوى ما يفنى الثراء عن الفنى إذا حشرجت يوماً وضاق بها الصدر
أماوى إن السال غادر رانح وياق من المال الأحاديث والذكر (٢)

فإن (٣) قالوا : النبي صلى الله عليه وآله (٤) إنما أورد هذا الخبر مورد
البشارة لأصحابه ، وأى بشارة في أن يعلموا الله تعالى في دار الآخرة ، ومعلوم
أنهم يعمونه في دار الدنيا ؟ قلنا : إنما بشرنا بالعلم الضروري ، والعلم الضروري
لا يثبت إلا في دار الآخرة . فإن قالوا : أى بشارة في أن يعلم الله تعالى ضرورة ؟
قلنا : لأن لا يلزم منوبة الدار وبعد الفكر . فإن (٥) قال : يجب على هذا أن
يكون المشافقون والمؤمنون سواء ، لأنهم يعمون (٦) أنه ضرورة كالمؤمنين .
قلنا : إن المشافقين والكفار وإن علموا الله تعالى ضرورة فلا يكون حالهم
وحال المؤمنين سواء ، لأن المؤمنين إذا عرفوا الله تعالى ضرورة ، وعلموا دوام
ثوابهم ، ازدادوا فرحاً وسروراً ، ويكون عيشهم أهناً وأرغد ، وليس كذلك
حال المشافقين ، لأنهم إذا عرفوا الله تعالى ضرورة ، وعلموا دوام عقابهم ،
ازدادوا غماً وحسرة ، وكانوا في عقوبة وعذاب .

فإن قالوا : الرؤية إذا كانت بمعنى العلم تتمدى إلى منفولين ، نحو رأيت
فلاناً فاضلاً ، ولا يجوز الاختصار على أحد مفعوليهِ إلا إذا كان بمعنى المشاهد ،

- (١) عمر بن أبي ربيعة ، الديوان ٥٥٦ (٢) ناسخ من (٣) ناسخ من (٤) لكن ، فى من (٥) القرآن ٤٥ (٦) الببل (٧) وأككم ، فى (٨) ناسخ من (٩) ناسخ من (١٠) ناسخ من (١١) ناسخ من (١٢) ناسخ من (١٣) ناسخ من (١٤) ناسخ من (١٥) ناسخ من (١٦) ناسخ من (١٧) ناسخ من (١٨) ناسخ من (١٩) ناسخ من (٢٠) ناسخ من (٢١) ناسخ من (٢٢) ناسخ من (٢٣) ناسخ من (٢٤) ناسخ من (٢٥) ناسخ من (٢٦) ناسخ من (٢٧) ناسخ من (٢٨) ناسخ من (٢٩) ناسخ من (٣٠) ناسخ من (٣١) ناسخ من (٣٢) ناسخ من (٣٣) ناسخ من (٣٤) ناسخ من (٣٥) ناسخ من (٣٦) ناسخ من (٣٧) ناسخ من (٣٨) ناسخ من (٣٩) ناسخ من (٤٠) ناسخ من (٤١) ناسخ من (٤٢) ناسخ من (٤٣) ناسخ من (٤٤) ناسخ من (٤٥) ناسخ من (٤٦) ناسخ من (٤٧) ناسخ من (٤٨) ناسخ من (٤٩) ناسخ من (٥٠) ناسخ من (٥١) ناسخ من (٥٢) ناسخ من (٥٣) ناسخ من (٥٤) ناسخ من (٥٥) ناسخ من (٥٦) ناسخ من (٥٧) ناسخ من (٥٨) ناسخ من (٥٩) ناسخ من (٦٠) ناسخ من (٦١) ناسخ من (٦٢) ناسخ من (٦٣) ناسخ من (٦٤) ناسخ من (٦٥) ناسخ من (٦٦) ناسخ من (٦٧) ناسخ من (٦٨) ناسخ من (٦٩) ناسخ من (٧٠) ناسخ من (٧١) ناسخ من (٧٢) ناسخ من (٧٣) ناسخ من (٧٤) ناسخ من (٧٥) ناسخ من (٧٦) ناسخ من (٧٧) ناسخ من (٧٨) ناسخ من (٧٩) ناسخ من (٨٠) ناسخ من (٨١) ناسخ من (٨٢) ناسخ من (٨٣) ناسخ من (٨٤) ناسخ من (٨٥) ناسخ من (٨٦) ناسخ من (٨٧) ناسخ من (٨٨) ناسخ من (٨٩) ناسخ من (٩٠) ناسخ من (٩١) ناسخ من (٩٢) ناسخ من (٩٣) ناسخ من (٩٤) ناسخ من (٩٥) ناسخ من (٩٦) ناسخ من (٩٧) ناسخ من (٩٨) ناسخ من (٩٩) ناسخ من (١٠٠)

- (١) الديوان ص ٣٩ ، والمطلب لوجه ، لونه (٢) ناسخ من (٣) ناسخ من (٤) ناسخ من (٥) ناسخ من (٦) ناسخ من (٧) ناسخ من (٨) ناسخ من (٩) ناسخ من (١٠) ناسخ من (١١) ناسخ من (١٢) ناسخ من (١٣) ناسخ من (١٤) ناسخ من (١٥) ناسخ من (١٦) ناسخ من (١٧) ناسخ من (١٨) ناسخ من (١٩) ناسخ من (٢٠) ناسخ من (٢١) ناسخ من (٢٢) ناسخ من (٢٣) ناسخ من (٢٤) ناسخ من (٢٥) ناسخ من (٢٦) ناسخ من (٢٧) ناسخ من (٢٨) ناسخ من (٢٩) ناسخ من (٣٠) ناسخ من (٣١) ناسخ من (٣٢) ناسخ من (٣٣) ناسخ من (٣٤) ناسخ من (٣٥) ناسخ من (٣٦) ناسخ من (٣٧) ناسخ من (٣٨) ناسخ من (٣٩) ناسخ من (٤٠) ناسخ من (٤١) ناسخ من (٤٢) ناسخ من (٤٣) ناسخ من (٤٤) ناسخ من (٤٥) ناسخ من (٤٦) ناسخ من (٤٧) ناسخ من (٤٨) ناسخ من (٤٩) ناسخ من (٥٠) ناسخ من (٥١) ناسخ من (٥٢) ناسخ من (٥٣) ناسخ من (٥٤) ناسخ من (٥٥) ناسخ من (٥٦) ناسخ من (٥٧) ناسخ من (٥٨) ناسخ من (٥٩) ناسخ من (٦٠) ناسخ من (٦١) ناسخ من (٦٢) ناسخ من (٦٣) ناسخ من (٦٤) ناسخ من (٦٥) ناسخ من (٦٦) ناسخ من (٦٧) ناسخ من (٦٨) ناسخ من (٦٩) ناسخ من (٧٠) ناسخ من (٧١) ناسخ من (٧٢) ناسخ من (٧٣) ناسخ من (٧٤) ناسخ من (٧٥) ناسخ من (٧٦) ناسخ من (٧٧) ناسخ من (٧٨) ناسخ من (٧٩) ناسخ من (٨٠) ناسخ من (٨١) ناسخ من (٨٢) ناسخ من (٨٣) ناسخ من (٨٤) ناسخ من (٨٥) ناسخ من (٨٦) ناسخ من (٨٧) ناسخ من (٨٨) ناسخ من (٨٩) ناسخ من (٩٠) ناسخ من (٩١) ناسخ من (٩٢) ناسخ من (٩٣) ناسخ من (٩٤) ناسخ من (٩٥) ناسخ من (٩٦) ناسخ من (٩٧) ناسخ من (٩٨) ناسخ من (٩٩) ناسخ من (١٠٠)

قلنا : لا يمنع أن يكون الأصل ما ذكرتموه ، ثم يقتصر على أحد مفعوليه توسعاً ومجازاً ، كما أن همزة التعدية إذا دخلت (١) في (١) الفعل الذي يمتد إلى مفعولين ، يقتضى تعديه إلى ثلاثة مفعولين ، ثم قد يدخل على الفعل الذي هذا حاله ويقتصر على مفعولين ، ولهذا قال تعالى « لم نألفكنا » (٢) فأدخل (٣) الهمزة على الرؤية واقتصر على مفعولين على أن حال الرؤية إذا كانت بمعنى العلم ليس بأكثر من معنى حال العلم ، ومعلوم أنهم يقتصرون في العلم على أحد مفعولين فيقولون أعلم ما في نفسك ، ولهذا قال تعالى : « تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك » فإن قال : إن العلم ههنا بمعنى المعرفة ، فهذا حاز أن يقتصر على أحد مفعولين ؟ قلنا : فإرض منا يمثل هذا الجواب ، فنقول : إن الرؤية في الخبر بمعنى المعرفة ، لأن المراد بقوله : سترون ربكم يوم القيامة ، أى ستعرفون ربكم يوم القيامة كما تعرفون القمر ليلة البدر ، فلا يجب أن يمتد إلى مفعولين .

والخالف في هذا الباب شبه من جهة العقل من جهتها ، قولهم : إن القديم تعالى (١) عندهم راء ، لذاته فيجب أن يرى نفسه فيما لم يزل ، وإلا خرج عن كونه رانياً لذاته ، وكل من قال إنه يرى نفسه قال إنه يراه غيره .

قلنا : لتافى هذه للسألة طريقان : أحدهما ، هو أن يقول : إنا لا نسلم أنه (٢) راء لذاته ، بل القديم تعالى إنما يرى الشيء لكونه حياً بشرط وجود المدرك ، وكونه حياً من مقتضى صفة الذات ، وكونه مدركاً من مقتضى صفة الذات ، فكيف يصح أن يقال إنه عز وجل راء لذاته ؟

والطريقة الثانية ، هو أن نقول : هب أن الله (١) تعالى راء لذاته ، أليس أنه

شبه الخائفين من جهة العقل

عز وجل لا يجب أن يرى المعلومات مع كونه رانياً لذاته ؟ فإن قالوا : إنما لا يجب (١) أن يرى للمعلومات (١) لأن الرؤية مستعيلة على المعلومات ، قلنا : وكذلك القديم تعالى تستعيل عليه الرؤية ، فلا يجب (٢) أن يرى نفسه فيما لم يزل .

ومما يتملقون به ، قولهم : قد ثبت أن الله تعالى راء لغيره فيجب أن يرى نفسه ، لأن العلة في صحة أن يرى غيره هي العلة في صحة أن يرى نفسه (٣) . دليله الشاهد ، فإن كل من صح أن يرى غيره يصح أن يرى نفسه ، ومن لم يصح أن يرى غيره لم يصح أن يرى نفسه ، والعلة هو ما ثبت الحكم بشيئها وبزول بزواله .

قلنا : ليس الأمر على ما ظننته ، بل الطريق إلى صحة العلة هو أن يثبت الحكم بشيئها وبزول بزوالها ، ولم يكن (١) هناك ما تعليق الحكم عليه أولى ، وفي مسألتنا ما تعليق الحكم عليه ، فلا يصح ما ذكرتموه .

وبعد ، فإن هذا قياس الرائي على المرئي ، وأحدهما مبين للآخر ، لأن الرائي إنما يصح أن يرى الشيء لكونه حياً بشرط صحة الحاسة ، والمرئي إنما يرى لكونه مرئياً في نفسه بشرط أن يكون موجوداً في الحال ، وليس كذلك القديم تعالى ، فلا يصح ما أوردتموه . وهل هذا إلا كأن يقال : إن (٥) من كان حياً ، كما يجب أن يكون رانياً لشيء ، يجب أن يكون مرئياً ، فكأن هذا خلف من الكلام ، كذلك هنا ، لأن المعلوم أن الشيء لا يرى لكونه حياً

(١) ناطقة من م
(٢) ناطقة من م
(٣) هناك صور أخرى لهذه الحقة مذكورة في نسخة أ
(٤) وليس ، في م
(٥) ناطقة من م

(١) ناطقة من م
(٢) وأدخل في م
(٣) أن الله تعالى ، في م
(٤) راء ، صدك ، في م
(٥) أنه ، في م
(٦) الفرق ١٧٨

وإنما يرى لكونه على الصفة التي يعلق بها الإدراك ، والرأى إنما يرى الشيء لكونه حياً . وبعد ، فما أنكرتم أن الواحد ما إنما يصح أن يرى معه لأنه مما تصح رؤية ، وليس كذلك القديم تعالى لأن الرؤية مستحقة عليه ، ففارق أحدهما الآخر .

ومما يتعلقون به أيضاً ، قولهم : قد ثبت أن القديم تعالى موجود ، فيجب أن يكون مرئياً .

وجوابنا عن ذلك هو أن قول : ولم قلتم : إن من كان موجوداً يجب^(١) أن يكون مرئياً ؟ فإن قالوا : لأن^(٢) المصحح للرؤية^(٣) إنما هو الوجود ، بدليل أن الشيء متى كان موجوداً كان مرئياً ، ومتى لم يكن كذلك لم يكن مرئياً ، وهذه الطريقة يعلم تأثير المؤثرات من المصحح وغير المصحح . قلنا : كيف يصح قولكم إن الشيء متى كان موجوداً يرى ، ومعلوم أن كثيراً من الموجودات لا ترى ، كالإرادات والكراهات وغير ذلك ؟ ثم نقول لهم : ولم قلتم إنه إذا لم يكن موجوداً لم يصح أن يرى ، أو ليس عندكم أنه يحور أن يرى المعلومات بأن يخلق الله تعالى الإدراك المتعلق بها ؟ ثم يقال لهم : كيف يصح قولكم إن المصحح للرؤية إنما هو الوجود ، ومعلوم أن الشيء عندما تصح رؤيته كما تتحدد له صفة الوجود تتحدد له صفات أخرى ، فليس بأن تجعل الصفة المصححة للرؤية هي الوجود ، أولى من أن تجعل الصفات الأخرى ، فما أنكرتم أن المصحح لها غير هذه الصفة ؟ فإن قيل : وما تلك الصفة قلنا : لا يلزمنا بيانه على طريق الجدال ، غير أننا نتبرع فنقول : إن تلك الصفة إنما هو التحيز في الجوهر ، والمهيئة في الكون . فإن قالوا لو كان كذلك لأدى إلى اختلاف المصحح ،

وذلك مما لا يحور . ألا يرى أن كون أحد^(١) حياً إنما سمح لكونه عالماً قادراً لم يختلف البتة ، حتى وجب في كل عالم أن يكون حياً ، كذلك في مسائلنا لو كان التحيز هو المصحح للرؤية في الجوهر ، لو حجب في كل مرئى أن يكون متحيزاً ، والعلوم خلافه . وجوابنا أنه لا يمتنع اختلاف المصحح ، ألا ترى أن المصحح لكون أحدنا عالماً قادراً حياً موجوداً ، إنما هو^(٢) كون القديم تعالى^(٣) قادراً عالماً حياً . ثم ليس يجب أن يكون المصحح هذه الصفات فيه تعالى ما ذكرناه ، بل المصحح لما هو عليه في ذاته ، كذلك في مسائلنا .

ومما يتعلقون به أيضاً ،^(٤) قولهم : إن إثبات الرؤية لله تعالى لا يؤدي إلى حدوثه ، ولا إلى حدوث معنى فيه ، ولا إلى تشبيهه بخلق ، ولا إلى تجويره في حكمه ، ولا إلى تكذيبه في خبره ، فيجب أن تثبت الرؤية لله تعالى ويقال إنه مرئى .

وهذه شبهة مستترقة من شيخنا أبي علي ، فإنه قال في كتاب « من يكفر ومن لا يكفر » أن إثبات الرؤية لله تعالى على ما قبله هؤلاء الأشعرية لا يكون كفرة لأنه لا يؤدي إلى حدوثه ولا إلى حدوث معنى فيه زعم هذه الأمور ، فظن القوم لجهلهم أن هذا يدل على إثبات الرؤية .

فيقال لهم : إن معنى الرؤية عن الله تعالى لا يؤدي إلى حدوثه ، ولا إلى حدوث معنى فيه ، ولا إلى تشبيهه بخلق ، ولا إلى تجويره في حكمه ، ولا إلى تكذيبه في خبره ، فيجب أن تنق عن الرؤية ، وهذه الطريقة تسمى قلب التسوية .

(٢) نال من أ

(٤) نال من أ

(١) الواحد ، في م

(٢) نال من م

(٢) المصحح للرؤية ، في م

(١) يجب ، في م

وبعد ، فإن إثبات جبريل عليه السلام في السماء السابعة لا يؤدي إلى حدوث القديم تعالى (١) ، ولا إلى حدوث معنى فيه ، ولا إلى تشبيهه بخلقه ، ولا إلى تكذيبه في حبره . ثم لا يجب أن يقال : إن جبريل في السماء السابعة ، وكذلك فإن إثبات بلدة عظيمة بين البري وأصفهان أعظم منهما لا يؤدي إلى ذلك (٢) ففسدت (٣) هذه الطريقة .

ثم يقال لهم : إن إثبات الرؤية يؤدي إلى حدوثه ، وإلى حدوث معنى فيه ، وإلى تشبيهه بخلقه ، وإلى تجويره في حكمه ، وإلى تكذيبه في خبره ، لأن الشيء إنما يرى إذا كان مقابلاً ، أو حالاً في المقابل ، وهذه من صفات الأجسام فيجب أن يكون القديم تعالى جسماً ، وإذا كان جسماً يجب أن يكون محدثاً ، لأن الأجسام لا تنجو من المعاني المحدثه فيؤدي إلى حدوثه ، وكذلك إذا كان جسماً تجوز عليه الحاجة ، وتجوز (٤) عليه الزيادة والنقصان ، وإذا جازت (٥) عليه الحاجة جاز أن يجوز في حكمه ، ويكذب في حبره ، تعالى عن ذلك . فإذا كان إثبات الرؤية لله تعالى يؤدي إلى كل هذه المحالات ، فيجب أن ينفي عنه على ما قولوه .

اعلم أن من خالفنا في هذه المسألة لا يخلو حاله من أحد أمرين ؛ أما أن يحقق الرؤية فيقول : إن الله تعالى يرى (٦) مقابلاً لنا أو حالاً في المقابل أو ، حكم المقابل ، أو لا يحقق فيقول : إنه تعالى يرى بلا كيف . فمن ذهب إلى المذهب الأول فإنه يكون كافراً لأنه جاهل بالله تعالى ، والجهل بالله كبر . والدليل على ذلك إجماع الأمة ، وإجماع الأمة حجة . ومن قال إنه تعالى (٧) ،

(١) بقصة من أ

(٢) يفسد ، في أ

(٣) جاز ، في س

(٤) نافعة من س

(٥) نافعة من أ

(٦) فتجوز ، في س

(٧) له ، في س

(٨) نافعة من أ

بلا كيف فلا يكفر ، لأن التكفير إنما يعرف شرعاً ، ولا دلالة من (١) حجة (١) الشرع بدل على ذلك . والذي ألزمهم في الكتاب هو أنه تعالى لو حاز أن يرى لجار أن يلس وبشم ، خاصة على مذهبهم أن رؤية الله تعالى من أعظم الثواب ، فيجب أن يكون القديم تعالى مشتملاً (٢) أمشوا ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ، فهذه جملة الكلام في هذا الفصل .

فصل ، في نفى الثاني

والعرض به ، الكلام في أن الله تعالى واحد لا شيء له يشاركه فيما يستعفه من الصفات نفياً وإثباتاً على الحد الذي يستعفه .

وقبل الشروع في المسألة لا بد من أن نبين حقيقة الواحد .

اعلم أن الواحد قد يستعمل في الشيء ويراد به أنه لا يتجزأ ولا يتبعض على مثل ما قوله في الخبر السمرقاني حره واحد . وفي خبره من السواد والبياض أنه واحد . وقد يستعمل ويراد به أنه يختص بصفة لا يشاركه فيها غيره ، كما يقال فلان واحد في زمانه . وغرضنا إذا وصفنا الله تعالى بأنه واحد إنما هو القسم الذي لأن مقصودنا مدح الله تعالى بذلك ، ولا مدح في أن (٣) لا يتجزأ ولا يتبعض ، وإن كان كذلك ، لأن غيره يشاركه فيه .

إذا ثبت هذا فخالف في المسألة لا يخبر ؛ إما أن يقول : إن مع الله قديماً ثانياً يشاركه في صده ، ولا فائق لهذا يقول (٤) ، وإن كان الإشكال في إبطاله كالإشكال في إبطال المذهب الثاني ، بل أكثر . أو يقول : إن مع الله تعالى

(١) في ، في س

(٢) أنه ، في س

(٣) مشتملاً ، في أ

(٤) القول ، في س

قديمًا ثابتًا بإشارته في بعض صفاته ، والقائل بهذا المذهب الديبصاية ، والذوبية ،
والجوس . ومنفصل الكلام عليهم إن شاء الله تعالى وبه الثقة .

ونحن نورد دلالة تم كلا المذهبين بالافساد ، فنقول : لو كان مع الله تعالى
قديم ثانٍ لو حب أن يكون مثلاً له لأن القدم صفة من صفات النفس ، والاشتراك
فيها يوجب التماثل والاشتراك في سائر صفات النفس . وإذا كان كذلك ،
والقديم تعالى قادراً لذاته وجب أن يكون الثاني أيضاً قادراً لذاته ، فيجب صحة
وقوع التماثل بينهما ، لأن من حق القادر على الشيء أن يكون قادراً على حسن
ضده إذا كان له ضد ، ومن حقه أيضاً أن يحصل مقدوره إذا حصل داعيه إليه
ولا يمنع ذلك بوجوب مناد كرماء . إذا ثبت هذا ، فبقدر وقوع التماثل بينهما ،
بأن يريد أحدهما تحريك جسمه والآخر يريد^(١) تسكينه لكان لا يتخلو ؛ إما أن
يحصل مرادهما وذلك يؤدي إلى اجتماع الصدين ، أو لا يحصل مرادهما ، وذلك
يقبح في كون الواحد لذى يثبت بالدلالة قادراً لذاته ، أو يحصل مرادهما
دون الآخر . فمن حصل مراده فهو الإله ، ومن لم يحصل مراده فهو المنوع .
والمنوع متناهى القدر قادر بقدره والقادر باقدره لا يكون إلا حساً ، وحق
العالم لا يجوز أن يكون جسماً .

وهذه الدلالة مبينة على أصول : منها أن القديم قديم لنفسه ، ومنها أن
الاشتراك في صفة صفات الذات يوجب التماثل والاشتراك في سائر الصفات ،
ومنها أن من حق كل قادرين صحة وقوع التماثل بينهما ، ومنها أن من حق
القادر على الشيء إذا دعاه الداعي أن يحصل لا محالة ، حتى لو لم يحصل لخرج عن
كونه قادراً ، ومنها أن من حق القادر على الشيء أن يكون قادراً على حسن

ضده إذا كان له ضد ، ومنها أن من لم يحصل مراده يكون ممنوعاً متناهى القدر ،
ومنها أن متناهى القدر لا بد من^(١) أن يكون قادراً بقدره . ومنها أن القادر
بالمقدرة لا بد من أن يكون حساً ، ومنها أن حالى العلم لا يجوز أن يكون حساً .

أما الكلام في أن القديم قديم لنفسه ، وأن الاشتراك فيها يوجب
التماثل فقد تقدم .

وأما الكلام في أن من حق كل قادرين صحة وقوع التماثل بينهما ، فهو
لأن من حق القادر على الشيء أن يكون قادراً على حسن ضده إذا كان له ضد ،
وإذا قدر عليه صح وقوع التماثل بينهما على ما ذكرنا .

فإن قيل : وما التماثل ؟ قلنا : هو أن يفعل كل واحد من القادرين ما يمنع
به صاحبه .

وأما الكلام في أن من حق القادر على الشيء إذا دعاه الداعي إليه أن
يحصل لا محالة فظاهر ، لأن الواحد منا إذا كان جائعاً وبين يديه طعام شهى
لذيذ ، وكان له داع إلى أكله لا بد من أن يأكله حتى لو لم يأكله لخرج عن
كونه قادراً .

وأما الكلام في أن من لم يحصل مراده فإن يكون ممنوعاً فظاهر
لا إشكال فيه ، لأنه لو لم يكن ممنوعاً لحصل مراده ، فلما لم يحصل دل على
أنه ممنوع .

وأما الكلام في أن المنوع متناهى القدر ، فهو أنه لو لم يكن كذلك
لحصل مراده ، فلما لم يحصل مراده دل على أن مقدوره قد تنهى . ألا ترى أن

أحدنا إذا حاول حمل الثقل فلا بد من أن تكون قدرته زائدة على ثقله حتى يمكنه رفعه ، ومتى لم يمكن رفعه علم أن مقدوره قد تنهى .

وأما الكلام في أن متناهى المقدور قادر بقدره ، فهو أن الذى يحصر المقدورات في الجنس والعدد إنما هو القدرة ، فإذا تنهى مقدوره دل على أنه قادر بقدره .

وأما الكلام في أن القادر بالقدرة لا بد من أن يكون جسماً ، فهو أن القدرة لا يصح الفعل بها إلا بعد استعمال محلها في الفعل أو في سببه ضرباً من الاستعمال ، ألا ترى أنه لا يمكننا رفع الثقل بما في أبدنا من القدرة (١) إلا بعد أن نستعملها في الفعل أو في سببه نوعاً من الاستعمال ، فإذا كان كذلك وجب أن يكون جسماً .

وأما الكلام في أن خالق العالم لا يجوز أن يكون جسماً فقد تقدم .

فإن قيل ، ما أنكرتم أن مقدورهما واحد ، لأنهما قادران للذات فلا يعلم وقوع التمانع ؟ و صار (٢) الحال فيه كالحال في الواحد مناه مع نفسه ، فكما أنه لا يصح وقوع التمانع بينه وبين نفسه لما كان مقدورهما واحداً ، كذلك هنا (٣) .

ولنا في الجواب عن ذلك طرق :

أحدها ، ما سلكها شيخنا أبو إسحق بن عياش ، ومحررها ، هو أن من حق كل قادرين أن يكون مقدورهما متفايزاً ، سواء كانا قادرين للذات أو لمعنى لأن الذى دل على استحالة مقدورى قادرين ، لم يفصل بين أن يكونا قادرين للذات أو لمعنى

طريقة أبي إسحق
ابن عياش

وما دل على صحة وقوع التمانع بين القادرين ، لم يفصل بين أن تكون هذه الصفة مستحقة للذات أو لمعنى .

بيان ذلك ، أن من حق القادر على الشيء إذا دعاه الداعى إلى فعل ، أن يحصل لاحتماله ، وفي ذلك صحة ما قوله ، وكان يقول : إن هذه الصفة لا تقع في القوت إلا محتملة ، كما أن القدرة لا تقع إلا محتملة . إلا أن الاعتماد على هذه الطريقة لا يصح لأن هذا يقتضى الأصل الذى مهداه من قبل ، وهو أن الاشتراك في صفة من صفات الذات يوجب الاشتراك في سائر صفات الذات ، فكان يجب إذا قدر أحدهما على شيء لقائه ، أن يكون الآخر قادراً على ذلك الشيء .

والطريقة الثانية ، ما ذكره فاضل القضاة . ومحررها ، هو أننا نعلم صحة التمانع بين كل قادرين وإن لم نعلم تفايز مقدورهما ، ولهذا فإن نفاة الأعراض يعرفون صحة التمانع ، وإن لم يحظر بالهم تفايز المقدوران ولا تماثلها ، إلا أن نقابل أن يقول : إنما لم نعلم تفايز المقدورين لا نعلم صحة التمانع ، وأما ما ذكرتموه في نفاة الأعراض فليس بصح (١) ، لأن نفاة الأعراض يعرفون تفايز المقدورات على سبيل الجملة وإن لم يعلموا على سبيل التفصيل .

والطريقة الثالثة ، وهو (٢) أن المقدور الواحد بين القادرين محال ، وإثبات الثانى يؤدى إليه ، فيجب أن يكون محالاً ، لأن ما يؤدى إلى (٣) المحال يكون محالاً مثله . وهذه الطريقة سهلة من طريق العلم ، مشكلة من طريق الجدل ، لأن الخصم أن يقول هذا انتقال من دلالة التمانع إلى دلالة أخرى . ويمكن أن يقال إن (٤) هذا ليس بانتقال ، وإنما هو استعانة ببعض ما يذكر في دليل آخر ودفعاً

(٢) هو ، في ١
(٤) نفاة من م

(١) يصح ، في م
(٢) نفاة من م

(٢) صار ، في م

(١) القدرة ، في م
(٢) في مسائل ، في م

لسؤال السائل. يبين ذلك إننا لم نمتد على هذا القول ، بل قلنا : لو كان مع الله قديم آخر لكان مثله ، فكان يجب أن يكون قادراً كهو ، ومن حق كل قادرين صحة التمانع بينهما . ثم لما أورد علينا هذا السؤال استعنا به بقولنا : إن القدر الواحد بين القادرين محال فلا يكون انتقالاً .

والأحتمل للشئ ، هو أن نحذر دلالة التمانع تحريراً آخر فنقول : لو كان مع الله تعالى قديم آخر لوجب أن يكون قادراً مثله ، فلا يجوز : إما أن يكون مقدورها واحداً ، أو يكون مقدورها متغايراً ، لا يجوز أن يكون مقدورها واحداً لأن القدر الواحد بين القادرين محال ، فيجب أن يكون مقدورها متغايراً وإذا تغاير مقدورها وجب صحة التمانع بينهما ، فيؤدي إلى تلك الوجوه التي ذكرناها .

فإن قيل : قد بينتم صحة وقوع التمانع بينهما^(١) على اختلافهما في الإرادة ، وما لا يختلفان في ذلك ، لأن الإرادة الموجودة لا في محل كما توجب الصفة لهذا ، توجب الصفة لذلك ، إذ لا اختصاص لما بأحدهما دون الآخر .

قلنا : إن من حكم^(٢) كل حين صحة اختلافهما في الإرادة ، سواء كانا مرادين بإرادة موجودة لا في محل ، أو لم يكونا كذلك . وإثبات الثاني يقتضي فساد هذا الأصل فيجب فساد . وليس لقائل أن يقول : هذا انتقال من دلالة التمانع إلى غيرها ، لأن هذا استعانة ببعض ما ذكره في دليل آخر دفعاً لسؤال السائل على ما تقدم ، وذلك لا يعد انتقالاً .

على أننا لم نبن صحة وقوع التمانع بينهما على اختلافهما في الإرادة ، وإنما بنيناها على صحة اختلافهما في الداعي ، وما من قادرين إلا وبصح اختلافهما في الداعي . ألا ترى أن الناعمين قد يتماثلان في تجاذب كاه مع فقد الإرادة .

وبعد ، فإن التمانع ليس بأكثر من أن يفعل أحدهما ضد ما يفعله الآخر ، وهذا يصح في محرد الفعل ، ومحرد العمل لا يحتاج إلى قصد والإرادة ، ولهذا فإن من وقف على شئير الجنة والنار ، وعلم ما في الجنة من المنافع ، وما في النار من المضار ، وسلب عنه إرادة دخول الجنة ، وخلق فيه إرادة دخول النار ، فإنه يدخل الجنة لا محالة مع فقد الإرادة .

فإن قيل : ما أنكرتم أنهما حكيمان لا يتماثلان ؟ قلنا : إما لم نبن الدلالة على وقوع التمانع بينهما ، وكيف وفي ذلك إثبات ما زعم فيه . وإنما بنينا على تقدير التمانع بينهما ، والتقدير^(١) كالتحقيق ههنا^(٢) ، وصار الحال في ذلك كالحال في تقدير الاصطلاح بين زيد والأسد وإن علمنا أنهما لا يتصارعان البتة ، فكأننا إذا^(٣) قدرنا بينهما الاصطراع أمكننا أن علم كون أحدهما غالباً وكون الآخر معمولاً ، وعلم أن من غالب فهو الممنوع ، والممنوع ضعيف مناهي القدر وكذلك في مسائلنا .

واعلم أن التقدير ربما يقوم مقام التحقيق وذلك مثل ما نحن فيه ، وربما لا يقوم مقامه ، وذلك كتقدير وقوع الظلم من جهة الله تعالى فإنه لا يقوم مقام الوقوع ، إذ لو وقع من الله تعالى الظلم حقيقة لدل على الجهل والحاجة ، وليس كذلك إذا هو قدر وقوعه من قلبه . فالوجه في ذلك أن يحال السؤال ويقال : خطأ قول من يقول : إنه يدل على الجهل والحاجة ، وخطأ قول من يقول إنه لا يدل عليه ، فهذه هي الدلالة العقلية .

فما دلالة السمع^(٤) فأكثر من أن تذكر ، نحو قوله حل وعبر « لا إله إلا هو »

(١) يكلف عما يكتب عنه الذهبي ، في م

(٢) م ، في م (٣) وأما دلالة السمعية ، في م

وأشباهه ، وكذلك فمعلوم ضرورة من دين النبي عليه السلام ، فعلى هذا يجرى الكلام فى هذا الفصل (١).

، اعلم أنا قد ذكرنا أنه لا خلاف فى أنه ليس مع الله تعالى (٢) ثان يشاركه فى جميع صفاته ، وإنما الخلاف فى أنه هل يجوز أن يكون مع الله ثان يشاركه فى بعض صفاته دون البعض .

هل يكون مع الله
ثان يشاركه فى
جميع صفاته
لا سيما

والخالف فى ذلك هم الثنوية (٣) . ثم اختلفوا ؛ فمنهم من أثبت للمجن : النور والظلمة وقال (٤) بكونهما حين وهم المانوية ، ومنهم من أثبت للمجن : النور والظلمة ، وقال : (٥) النور حى والظلمة موات وهم الديبسانية ولا خلاف بين هؤلاء وبين المانوية فى قدمهما وأن العالم ممتزج منهما ، وأن جهة النور العلو وجهة الظلمة السفلى ، ومنهم من قال بإثبات ثالث مع النور والظلمة لأنهم لما رأوا أن العالم ممتزج منهما قالوا : لا بد من مازج يمزجه فأثبتوا الثالث وهم الرقيونية . وأما المحوس فهم طائفة من الثنوية أيضاً ، إلا أنهم ينفرون

(١) تطبيق فى نسخة د ، من مستدين الملاحة على نقل القديم الثانى ، قال : لو كان قد ثان لوجب أن يشاركه فى جميع صفاته ومن جعلها العقل والحكمة ، إذا كان كذلك لم يجوز أن يرسل ولا أحدهما رسولاً كادياً ، ولقد ثبت أن نبينا محمداً وكل جميع الأنبياء اختلفوا على الأخبار بأنه لا إله إلا الله واحد ودعوا إلى ذلك ، فلو كان ثم ثان لكان ذلك كذباً ، وذلك لا يجوز من الحكيم — أعني لرسال الكذبة — وهو دليل جيد على نقل الثانى .

(٢) ناصة من أ

(٣) قال الثنوية بأصلين أوليين هما النور والظلمة ، والثانوية أصحاب مائى بن فائق ، قال الشهرستاني : إن الحكيم مائى زعم أن العالم مركب من أصلين اثنين : أحدهما نور ، والآخر ظلمة . [الملل والنحل ١ : ٢٨٨] أما للثنوية فقد أثبتوا قديمين متضادين أحدهما النور والآخر الظلمة ، كما أثبتوا أصلاً ثالثاً هو العدل الجامع وهو سبب الزواج [الملل والنحل ١ : ١٩٥] والمحوس أثبتوا أصلين ، إلا أن أحدهما قديم أولى هو النور ، والآخر محدث هو الظلمة . [الملل والنحل ١ : ١٨٢] وقد أثبت الديبسانية أصلين نوراً وظلمة أحدهما يشمل الخير فمبدأ واختياراً وهو النور ، والآخر ساطلام — يشمل الشر طاماً واضطراباً [الملل والنحل ١ : ١٩١] (١) وقالوا ، فى س (٥) وقالوا ، فى أ

المبارة ، فيسمون النور يزدان والظلمة أهرمن . ثم اختلفوا ؛ فمنهم من قال بقدمها ، ومنهم من قال بقدم يزدان وحدوث أهرمن . ثم اختلفوا فى كيفية حدوثه ؛ فمنهم من قال إنه حدث من عفونات الأرض ، ومنهم من قال لا بل حدث من فكرته الردية ، فإن (١) يزدان لما استوى له الأمر واستتب ، فكر (٢) فى نفسه (٣) فقال : لو كان مضاد ينازعنى كيف يكون حالى معه ؟ فتولد من فكرته الردية هذه (٤) أهرمن ، فقال له : (٥) أنا منازعك ومخاصمك ، وكاداً يقتلان فسفر هناك ملك فاصطلحنا إلى أجل معلوم . وعندهم ، أنه إذا جاء ذلك الوقت (٥) يملأ حينئذ يزدان أهرمن ويقتله ، ويصفو له العالم .

وعند هؤلاء الفرق الأربع ، أن النور مطبوع على الخير لا يقدر على خلافه ، وأن الظلمة مطبوعة على الشر لا يقدر إلا عليه . والذى أدام إلى هذا المذهب ، أنهم اعتقدوا أن الآلام كلها قبيحة لكونها آلاماً ، والنلاذ كلها حسنة لكونها ملاذاً ، وأن الماعل الواحد يستحيل أن يكون فاعلاً لتحسن والتقيح ، فأثبتوا لذلك (٦) فاعلين : يفعل أحدهما الحسن بطبعه ، والآخر القبيح بطبعه .

ودلالة التمايع ، كما تدل على فساد القول بأن مع الله تعالى ثانياً يشاركه فى جميع صفاته ، تدل على فساد مذهب (٧) هؤلاء (٨) أيضاً .

وأحد ما يدل على فساد مذهبهم أيضاً ، هو أن النور جسم رقيق مضيء ، والظلمة جسم رقيق غير مضيء ، والأجسام لا تخلو عن الحوادث ولا تنفك عنها ، وما لم ينفك عن الحوادث وجب حدوثه مثلها ، فكيف يجوز أن يكونا قديمين .

- | | |
|--------------------------|---------------|
| (١) وأن ، فى س | (٢) ناصة من س |
| (٣) هذا ، فى س | (٤) ناصة من س |
| (٥) الوقت المعلوم ، فى س | (٦) ناصة من س |
| (٧) المذهب ، فى س | (٨) ناصة من س |

الدلالة على فساد
مذهبهم
دلالة التمايع

النور والظلمة
جسمان يزدان

وأحد ما يدل على ذلك ، هو أنهما إذا كانا قديمين وكان أحدهما قادراً لذاته ، ومن يكون كذلك إلا الخير والشر مقدوران لكل واحد منهما ، وهذا يوجب أن يقع الاستثناء بأحدهما عن الآخر .

لو كانا قديمين
لوجب الاستثناء
بأحدهما عن
الآخر

وأحد ما يدل على ذلك ، هو أنه لو كان الأمر على ما قالوه لوجب أن يبطل حسن الأمر والنهي والمدح والذم لأن الأمر لا يخلو ؛ إما أن يكون أمراً بالخير ، أو أمراً بالشر . فإن كان أمراً بالخير فلا يخلو إما أن يكون أمراً للنور أو للظلمة ، لا يجوز أن يكون أمراً للظلمة لأنها غير قادرة عليه ، ولا يجوز أن يكون أمراً للنور لأنه لا يمكنه الانفكاك عنه ، والأمر بما هذا حاله ، بمنزلة إمرة المرى به من شاق بالنزول ، فكما أن ذلك قبيح لما لم يمكنه الانفكاك من ذلك ، كذلك ههنا . إن كان أمراً بالشر فلا يخلو ؛ إما أن يكون أمراً للنور أو للظلمة (١) ، والكلام فيه كالكلام في الأول .

بما حسن
الأمر والنهي

وهذه القصة تعود في النهي وفي المدح وفي الذم . فهذا هو الكلام على الماتوية من التنوية .

وهكذا الكلام على الديمانية يكون (٢) ، غير أننا نخصم بوجه آخر . فنقول : إن الظلمة إذا كانت فاعلة للشر لا بد من (٣) أن تكون قادرة ، وإذا (٤) كانت قادرة لا بد أن تكون حية ، فكيف يصح قولهم إنها موات ؟

نعم في الرد
على الديمانية

وأما المرقبونية فالكلام عليهم مثل الكلام على أولئك (٥) ، ووجهه

كلام يخمس
المرقبونية

نخصمهم ، وذلك الوجه هو أن نقول : إن هذا الثالث إذا كان قديماً وجب أن يكون مثلاً لها ، لأن القدم صفة من صفات النفس ، والأشتراك فيها (١) يوجب التماثل ، وهذا يوجب أن يكون مثلاً للنور والظلمة جميعاً ، فإذا كان أحدهما قادراً على الخير وجب أن يكون الآخر أيضاً قادراً عليه ، ووجب أيضاً أن يكون ثالث قادراً عليه ، وهذا يؤذن بوقوع الاستثناء به عنهما .

وأما الكلام على الجوس الذين يقولون بمحدوث أهرمن ، فهو (٢) أن يقال (٣) لهم : إن يزدان إذا جاز أن يخلق ما هو أصل لكل شر ، فلا جاز أن يخلق الشر (٤) بنفسه من دون واسطة ، وليس يمكنهم أن يقبلوا ذلك علينا فيقولوا : أليس الله عندكم خالق الشيطان وهو أصل لكل شر ، فلم لا يجوز أن يخلق الشر بنفسه . لأننا لم نقل : إن الشيطان موجب للشر وأنه مطبوع عليه ، بل هو قادر على الخير قدرته على الشر ، إن شاء اختار هذا وإن شاء اختار ذلك (٥) ، فلا يلزم ما أئزناكم . وإن لزم هذا فإنما يلزم إخوانكم المجبرة ، لأنهم يقولون إن القدرة موجبة ، وأن المؤمن لا يقدر إلا على الإيمان ، والكافر لا يقدر إلا على الكفر . وهذا هو أحد وجوه المضاهة بين مذهب المجبرة وبين مذهب الجوس لأنهم يقولون : النور مطبوع على الخير ولا يقدر على الشر البتة ، والظلمة مطبوعة على الشر ولا تقدر إلا عليه . وهذا مذهب القوم بعينه .

ووجه آخر من المضاهة بين المذهبين ، هو أنهم يقولون : إن مزاج العالم حصل بخابرين بالنور والظلمة ، وأنه حسن من جهة النور ، قبيح من جهة الظلمة .

الكلام على الجوس

في المجوس
والمجبرة

(١) أنا نقول ، في ص
(٤) ذلك ، في ص

(١) ما هو شر ، في ص
(٣) ما هو شر ، في ص

(٢) خاصة من ص
(٤) فإذا ، في ص

(١) الظلمة ، في ص
(٣) خاصة من ص
(٥) هؤلاء ، في ص

وهذا هو مذهب القوم لأنهم يقولون : إن الكفر حاصل بفاعلين بالله تعالى وبالعباد ، وهو حسن من جهة الله قبيح من جهة العبد .

ووجه آخر من المضاهاة ، هو أن الجوس يستحسنون الأمر بما لا يقدر عليه ، والنهي ^(١) عما لا يمكن الانفكاك عنه . فإنهم ربما يصلون بيقرة إلى موضع عال ، ويشدون قوائمها ثم يدهنونها من هناك إلى أسفل ، ثم يقولون : انزل ولا تنزل ، ثم إذا سقطت وماتت يأكلونها ويقولون : إنها يزدان كشت ^(٢) . وهذا هو ^(٣) بعينه مذهب القوم . لأنهم يقولون : إن الله تعالى أمر الكافر بالإيمان ، وهو لا يقدر عليه ، ونهاه عن الكفر وهو لا يمكنه الانفكاك عنه ، ووجه آخر من المضاهاة ، هو أنهم يقولون : إن نكاح الأم والبنات قضاء الله تعالى وقدره ، كما أن الجيرة يقولون فيه وفي جميع المقربات ، أنها قضاء الله وقدره . بل حالم أسوأ من حال الجوس ، لأن الجوس اعتقدوا أن نكاح البنات والأمهات حسن ، ثم أضافوه إلى الله تعالى ، والجيرة اعتقدت فيه القبح ثم أضافته إلى الله تعالى .

وقد ذكر وجوه في المضاهاة بين مذهب ^(٤) الجيرة ومذهب الجوس تراها كراهية الإطاعة . وإذا قد تقرر ذلك صح دخولهم تحت قول النبي صلى الله عليه وآله : « القدرة بجوس هذه الأمة » ^(٥) وسنعود إلى هذه الجملة إن شاء الله تعالى . فها هو الكلام على التنوية من المانوية والديبسانية والرقيونية والجوس .

وشبههم في هذا الباب ، هو أن قالوا : إن الآلام قبيحة كلها ، والملاذ كلها ، والفاعل الواحد لا يجوز أن يكون موصوفاً بالخير والشر جميعاً .

وجوابنا ، أننا لا نعلم أن الآلام قبيحة كلها . وأن للملاذ حسنة كلها ، بل فيها ما يقبح وفيها ما يحسن ، لأنها إما تنجح ^(١) أو تحسن ^(٢) لوقوعها على وجه ، ولهذا نستحسن بمقولنا تحمل المشاق في الاسفار طلباً للعلوم والأرباح وأن تقتصد ونحتجم ، ونستقبح بمقولنا الانتفاع بالأشياء المنصوبة .

وبعد ، فلم لا يجوز في الفاعل الواحد أن يكون موصوفاً بالخير والشر ؟ فإن قالوا : لأنهما متضادان ، قلنا : ومن أين أن الألم واللذة متضادان ونحن لا نعلم ذلك بل هما من جنس واحد . وبعد فإن لم يجوز في الفاعل الواحد أن يكون موصوفاً بهذين دفعة واحدة ، يجوز أن يوصف بهما على وقتين ، فهلا جاز في الفاعل الواحد أن يفعل الألم في وقت واللذة في وقت آخر ، فلا تحتاج إلى فاعلين .

وقد سألنا مشايخنا رحمهم الله مسائل لا يحصى لم عنها .

منها ، هو أننا لو قدرنا أن يكون ههنا رجلان دفعا إلى ظلمة شديدة ، ضاع من أحدهما بدرة واستر الآخر من العدو ، فإن هذه الظلمة محسنة ^(٣) إلى من ستر من العدو ، ومسيئة ^(٤) إلى من ضاع منه البدرة . وكذلك إذا طلمت الشمس فإن هذا النور يحسن إلى من ضاع هذه البدرة منه ، مسيء إلى من استر عن العدو . وفي هذا فساد مذهبهم .

وهذا السؤال إنما أورده شيخنا أبو الهذيل على بعض التنوية فأسلم .

ومن ذلك أخذ أبو الطيب قوله ^(٥) :

(١) تحسن وقلة في ص

(٢) حسنة في ص

(٣) شرح الديوان للبرقوق ١ : ٢٠٢ والأبيات في مدح كنهز الأخندي .

(٤) م ١٩ — الأصول الحسة

(١) عبارة فارسية بمعنى : قوله الله

(٢) هذه في

(٣) روى هذا الحديث على وجوه مختلفة ، بعضها أكثر رجال الحديث ومفسري الإسلام ،

(٤) م ١٩ في ص

(٥) اللذة في ص

فكم لظلام الليل عندك من يد تخبر أنت للثبوتية تكذب
وقال ردى لأعداء^(١) يسرى اليهم^(٢) وزادك فيه ذو الدلال الحجب

ومن هذه الأسئلة ، أن أحدا يعلم أنه كاذب ، فمن الذى يعلم ذلك ؟ فإن
قالوا : النور ، فقد وصفوه بمخلة من خصال الشر وهو الكذب ، وإن قالوا :
الظلم ، فقد وصفوه بمخلة من خصال الخير وهو العلم . ولا يخلصكم أن يقولوا :
إن العالم أحدهما والكاذب الآخر ، لأن كلا منا^(٣) فى شخص واحد .

ومنها ، أن أحدا يسى . ثم يعتذر فى السى . ومن المعتذر ؟ فإن قالوا :
النور ، فقد وصفوه بمخلة من خصال الشر وهو^(٤) الإساءة ، وإن قالوا : الظلمة ،
فقد وصفوه^(٥) بمخلة من خصال الخير وهو الاعتذار ، فإن قالوا : الظلمة ،
تسى . والنور يعتذر ، قلنا : الاعتذار من غير الإساءة قبيح ، وهذا يقتضى
وصف النور بمخلة من خصال الشر . فإن قالوا : الاعتذار من غير صاحب
الإساءة لا يقيح ، ولهذا^(٦) فإن الوالد يعتذر من إساءة ولده ، والراكب يعتذر
من رفس دابته ، قلنا : الوالد يعتذر من إساءة نفسه حيث ترك تأديب ولده ،
وكذلك الراكب إنما يعتذر من إساءة نفسه حيث لم يجر فرسه فى السمى الذى
يكون أبعد من الرفس .

ومنها ، أن أحدا يفسب ثم يرد ، فمن الغاصب ومن الراد ؟ فإن قالوا :
النور ، قلنا قد وصفتموه بمخلة من خصال الشر وهو الفسب ، وإن قالوا :
الظلمة ، قلنا : قد وصفتموه بمخلة من خصال الخير وهو^(٦) الرد المنسوب^(٦)

ومتى قالوا : أليس قال تعالى فى كتابكم « الله نور السموات والأرض »^(١)
وهذا هو مرادنا ، قلنا : لا تلتقى لكم بكتاب الله تعالى ، لأن الاستدلال
بكتابه يبنى على القول بتوحيده وعدله وأنتم لا تقولون بذلك . ثم إن المراد
(٢) بقول الله تعالى « الله نور السموات والأرض » أى مسور السموات
والأرض ، فذكر الفعل وأراد به الفاعل وهذا كثير فى كلامهم . ألا
(٣) ترى أنهم^(٣) يقولون : رجل صوم وعدل ورضى . والذى يؤكد هذا أنه
أضاف النور إلى نفسه فقال : « مثل نوره » وهذا يقتضى أن يكون النور
غيره ولن يكون ذلك كذلك إلا وما قلناه على ما قلناه .

نصل ، فى الكلام على النصارى

اعلم أن مذهب النصارى لا يكاد يتحصل على ما ذكره السويجنى^(١) فى
كتاب « الآراء والديانات » ، وكفى بالمذهب فساداً أن يصب على العلماء
ضبطه ، خاصة على مثل هذا الرجل . فقد كان للشار إليه فى معرفة المذاهب ،
والكلام منهم يقع فى موضعين :

أحدهما ، فى^(٢) التثليث ، فإنهم يقولون : إنه تعالى جوهر واحد ، وثلاثة
أقانيم : أقنوم الأب ، يسمون به ذات البارى عر اسمه : وأقنوم الابن ، أى
الكلمة ، وأقنوم روح القدس ، أى الحياة . وربما يعيرون الصارة فيقولون :
إنه ثلاثة أقانيم ذات جوهر واحد .

(٢) بقوله ، فى ص

(١) النور ٢٥

(٣) تراجم ، فى ص

(٤) فى الأصل ، ابن البيهقى ، والسويجنى هو صاحب فرق النية .

(٥) ناصية من أ

(٢) كلاماً ، فى ص

(٤) وصفوها ، فى ص

(٦) الرد للمنسوب ، فى ص

(١) يسرى عليهم ، فى ص

(٢) ومن ، فى ص

(٥) ناصية من ص

والموضع الثاني في (١) الاتحاد . فقد اتفقوا على القول به ، وقالوا : إنه تعالى
اتحد المسيح فحصل للمسيح طبيعتان : طبيعة ناسوتية ، وأخرى (٢) لاهوتية .

رأى اليعقوبية
والنسطورية
في الاتحاد

ثم اختلفوا فيه ، فقال بعضهم : إنه إذا اتحد به ذاتا حتى صار ذاتا ما ذاتا
واحدة ، وهم اليعقوبية (٣) . وقال ، الباقون : وهم النسطورية لا بل اتحدا
مشيئة ، على معنى أن مشيئتهما صارت واحدة ، حتى لا يريد أحدهما إلا ما يريد
الآخر . ونحن نفسد كلامهم في الموضعين جميعاً بمعن الله تعالى .

شرح التلخيص
والرد عليه

أما (١) الكلام عليهم في التثليث فهو أن يقال : إن قولكم أنه تعالى
جوهر واحد ثلاثة أقانيم مناقضة ظاهرة ، لأن قولنا في الشيء أنه واحد ،
يقضي أنه في ذاته الذي صار واحداً لا يتحرراً ولا ينقسم ، وقولنا ثلاثة بقسم ،
أنه متحرر ، وإذا قلنا : إنه واحد ثلاثة أقانيم كان في الناقص يتحرره أن يقال
في الشيء : إنه موجود معلوم ، أو قديم محدث .

وعلى أنه تعالى ليس بجوهر ، إذ لو كان جوهرًا لكان محدثاً وقد ثبت
قدمه ، ففسد قولهم إنه جوهر واحد ثلاثة أقانيم .

وبعد ، فلو جاز في الله تعالى أن يقال إنه جوهر واحد ، ثلاثة أقانيم لما
أن يقال : إنه قادر واحد ، ثلاثة قادرين ، وعالم واحد ثلاثة عالمين ، و
واحد ثلاثة أحياء . ومتى قالوا كيف يكون قادراً واحد ، ثلاثة قادرين ؟
وعالم واحد ثلاثة عالمين ؟ قلنا : كما يكون شيء واحداً ثلاثة أشياء ، فليس بعد
أحدهما في العقل إلا كبعد الآخر ، فقد ظهر تناقض ما يقولونه في ذلك .

(١) فائدة من م

(٢) طبيعة ، في م

(٣) اليعقوبية . نسبة إلى يعقوب ، وقد قال اليعقوبية بالأقانيم الثلاثة ، ودلوا على ذلك الكلام .
لما ودماً فصار الإله هو المسيح وهو الظاهر بمسده بل هو هو [الملل والاحل ١٧٦] والنسطورية
نسبة للنسطور ، وقد قالوا إن الله تعالى واحد ذو أقانيم ثلاثة (الوجود والعالم والمياه) ولا
زائدة على الذات [الملل والاحل ١ : ١٧٥] . (٤) وأما ، في م

فإن قيل : ألسن تقولون : إنسان واحد وإن كان ذا أجزاء وأبعاد ، ودار
واحد وإن اشتملت على بيوت وأروقة ، وعشرة واحدة وإن اشتملت على آحاد
كثيرة ثم لا يتناقض كلامكم ، فهلا حاز أن يقول : جوهر واحد ثلاثة أقانيم
ولا يتناقض كلامنا أيضاً ؟

قيل له : ولا سواء ، لأن هذه الأسماء كلها (١) من أسماء الجمل . فالفرض
بقولنا إنسان واحد أنه واحد من جملة الناس لأنه شيء واحد ، وكذلك إذا قلنا
دار واحدة وعشرة واحدة ، بخلاف ما تقولونه (٢) في القديم تعالى فإنكم تجعلونه
شيئاً واحداً في الحقيقة ، ثلاثة أشياء في الحقيقة ، فيلزمكم التناقض من الوجه
الذي ذكرنا .

ثم يقال لهم : ما تمنون بهذه الأقانيم ؟

فإن قالوا : معنى بأقنوم لأب ذات الباري ، قلنا : هب أنكم رجعت
بهذا الأقنوم إلى ذات الله تعالى على عهد هذه المباركة وفسادها ، فبلى (٣) ماذا (٣)
وجمعون بالأقنوم الآخرين ؟

فإن قالوا : ترجع بهما إلى صفتين يستحقهما القديم تعالى وهو كونه
مشكلاً حياً ، قلنا : إن الحي وإن كان له بكونه حياً حال ، فليس له بكونه
مشكلاً حال وإنما الرجوع به إلى أنه فاعل للكلام بلى ما هو مبين
في موضعه .

على أن الذات لا تتمدد بتعدد أوصافه ، فإن الجوهر الواحد وإن كان

(٢) تقولون ، في م

(١) فائدة من م

(٢) ما ، في م

موصوفاً بكونه جوهرًا ومنتحيزًا وموجودًا وكائنًا في جهة ، فإنه لا يتعد
بتعدد هذه الأوصاف ولا يخرج عن كونه واحدًا ، فكيف أوحتم بتعدد
لتعدد أوصافه ، ولم جعلتموه واحدًا أو ثلاثة ؟

وبعد ، فإن هذه الطريقة توجب عليكم أن تزيدوا في عدد الأقسام سد
صفاته ^(١) جل وعز ^(٢) وأن تثبتوا له أقنومًا بكونه قادرًا ، وأقنومًا بكونه
عالمًا ، ^(٣) وآخر ^(٤) بكونه مدركًا ، ورابعًا وخامسًا بكونه مريدًا وكارهاً حتى
يلتغ عدد الأقسام ثمانية أو تسعة ، وقد عرف فسادہ .

هذا إن رجعوا بالأقسام إلى الصفات . وإن قالوا : إنا إنما نرجع بها إلى
معان قديمة هي الحياة والكلمة ، فقد ^(٥) صدت مقالتهم بدلالة التامع ، و
أوردنا على الكلالية .

واعلم ، أن أقرب ما يحمل عليه كلام النصارى هو هذا الوجه ، وعلى هذا
جمل شيوخنا رحمهم الله هذا الوضع وجهاً من الضاهات بين الكلالية
وبين القوم .

قد حكي أن أبا مجاهد ^(١) وكان من شيوخ العدل ، اجتمع مع ابن كلاً
يوماً من الأيام فقال له : ما تقول في رجل قال لك بالفارسية
نومردى ^(٢) وقال الآخر : أنت رجل ، هل اختلفنا في وصفك إلا من جهة

(١) عز وجل ، في س

(٢) وأقنومًا ، في س

(٣) كلمة من س

(٤) هو أحد بن الحسين البغدادي من أئمة الناس وأطهرهم بالحديث كان من أصحاب
الجفرين وأخذ عنه أبو الحسن الخياط ، ذكره التامس والحاكم وابن الرضى في الطبعة الثانية
(٥) كلمة فارسية معناها : رجل

العبارة ؟ فقال : لا ، فقال : فكذا سبيلك مع النصارى ، لأنهم يقولون
إنه تعالى جوهر واحد ثلاثة أقانيم ؛ يمتنون بها الحياة الأزلية ، ومتكلم
بكلام أزلي ، فليس ينبغي خلاف إلا من جهة العبارة .

وقال هؤلاء النصارى : يلزمكم أن تقتصروا على أقنوم واحد ، لأجل
أن هذه الأقسام إذا اشتركت في القدم ^(١) فلا بد من تماثلها ، ولا بد من أن يسد
بعضها سد البعض فيما يرجع إلى ذاتها ، وذلك يوجب أن يقع الاستثناء
وأحدها عن الباقي ، حتى يقال : إنه تعالى جوهر واحد وأقنوم واحد
على ما قوله للكلالية أنه يلزمكم أن تقتصروا على إثبات معنى من هذه
للمعاني ، وأن لا تثبتوا سواه ، لأنه ^(٢) يقع الاستثناء عن الجميع لمشاركته إياها
في القدم . فعلى هذا يجري الكلام في التثليث .

وأما الكلام في الاتحاد ، فأصل فيه أن نبين حقيقته أولاً .

اعلم أن الاتحاد في التمة افتعال من الوحدة ، لأنهم متى اعتقدوا في الشيتين
أنهما صار شيئاً واحداً يقولون : إنهما اتحاد . والشيطان ^(٣) وإن استحال أن يصيرا
شيئاً واحداً ، إلا أنهم إذا اعتقدوا صحتهم لم يكونوا مخطئين في التسمية ، وإنما
مخطؤم في المعنى على مثل ما قوله في تسميتهم للأصنام آلهة ، وهذا لأن الأسامي
للعقائد ^(٤) .

وإذا قد عرفت ذلك ، فاعلم أنهم وإن اتفقوا في الاتحاد اختلفوا في كيفيته ،
فمنهم من قال بالاتحاد من جهة المشيئة وهم النسطورية ، ومنهم من قال إنه
من جهة الذات وهم اليقونية .

(١) القدم ، في س

(٢) كلمة من س

(٣) لأن به ، في س

(٤) اعتقاداتهم ، في س

ونحن نبدا بالكلام على المسألة فنقول : قولكم أنه تعالى أتحد بالسيح من حيث الشئنة ، لا يخلو ؛ إما أن تريدوا به أنه تعالى يريد يارادة السيح ، وأن المسيح يريد يارادة الله تعالى الموجودة لا في محل ، أو تريدوا به أنها لا يختلفان في الإرادة ، بل لا يريد أحدهما إلا ما يريد صاحبه ، وإى هذه الوجوه أردتم فهو فاسد .

أما الأول ؛ فلأنه تعالى لو جاز أن يريد يارادة المسيح مع أنها موجودة في قلبه لجاز أن يريد يارادة موجودة في قلب غيره من الأنبياء ، وذلك يخرج المسيح من أن يبين^(١) له مزية الاتحاد والنبوة .

وبعد ، فلو جاز أن يريد يارادة في المسيح لجاز أن يكره بكرهه في إبراهيم عليه السلام ، لأن مد أحدهما في العقل كبعد الآخر ، وذلك يسمى أن يكون حاصلًا على صفات متضادة ، وذلك مستحيل .

وأما الثاني ، فلأن الإرادة لا توجب للغير حالًا إلا إذا اختصت به غاية الاختصاص ، والاختصاص بالمسيح هو بطريقة الخلق ، حتى يستحيل أن يريد يارادة في قلب غيره ، لا لوجه^(٢) سوى أنها^(٣) لم تحله ، فكيف يريد بالإرادة الموجودة لا في محل ولا اختصاص لها به .

وأما الثالث ، فلأن القديم تعالى قد يريد ما لا يعلم المسيح ولا يعتقد ولا يظنه ولا يخطر بباله أصلا ، وكذلك المسيح ، يريد ما لا يريد الله تعالى كالأكل والشرب وغيرها من المباحات ، ففسد كلام السطورية إذا قالوا بالاتحاد من جهة الشئنة .

وأما اليقوية ، فالكلام عليهم إذا قالوا بالاتحاد من جهة الذات ، هو

(١) يكون ، في م

(٢) إلا لأنها ، في م

أن يقال لم ؛ لا يخلو الفرض بذلك من أحد وجوه ثلاثة : فإما أن يراد^(١) به أن ذات الله تعالى وذات المسيح صارا ذاتًا واحدة ، أو يراد^(٢) به أنها تجاورا ، فحصل بينهما الاتحاد من طريق المجاورة ، أو يراد به أنه تعالى حل بالمسيح ، فأتحده به على هذا السبيل .

والأقسام كلها باطلة .

أما الأول ، فلأن الشئين لو صارا شيئًا واحدًا للزم خروج الذات عن صفتها الذاتية ، أو^(٣) حصول الذات الواحدة على صفتين مختلفتين لنفس وذلك مستحيل .

وأما الثاني ، فلأن المجاورة إنما تصح على الجواهر لأجل أنها من أحكام التعير ، ألا ترى أن المرض والمدموم لما استحال عليهما التعير استحال عليهما المجاورة ، فكذلك سبيل القديم تعالى^(٤) ، لأن التعير مستحيل عليه . وعلى أن المجاورة لا تقتضى الاتحاد ، فإن الجوهرين على تجاورهما لا يخرجان^(٥) عن أن يكونا جوهرين ، ولا يصيران جوهرًا واحدًا .

وأما الخلق ، فالرجع به إلى الوجود بمنجب^(٦) الغير ، والغير متعير ، والله تعالى يستعمل ذلك عليه لأنه يترتب على الحدوث ، ويقضى أن يكون من قبيل هذه الأعراض وذلك محال .

وقد^(٧) ثبت فساد ما بقوله النصارى في الاتحاد والتثليث جيباً .

(١) يريدوا ، في م

(٢) يريدوا ، في م

(٣) أو ، في م

(٤) فاقصة من م

(٥) يخرجان ، في م

(٦) بمنجب ، في م

(٧) قد ، في م

الأصل الثاني

العقد

الفصل الثاني

في العدل

وأما الأصل الثاني من الأصول الخمسة^(١)، وهو الكلام في العدل، وهو كلام يرجع إلى أفعال القديم تعالى جل وعز، وما يجوز عليه وما لا يجوز، فذلك أوجبنا تأخير الكلام في العدل على الكلام في التوحيد.

وقبل الاشتغال بالدلالة على هذه المسألة وذكر الخلاف فيه، نذكر حقيقة العدل.

اعلم أن العدل مصدر عدل بعدل عدلاً؛ ثم قد يذكر ويراد به الفعل، وقد يذكر ويراد به الماعل.

فإذا وصف به الفعل، فلما رد به كل فعل حسن يفعله الماعل لينفع به غيره أو يضره؛ إلا أن هذا يقتضي أن يكون خالق العالم من الله تعالى عدلاً، لأن هذا المعنى فيه. وليس كذلك، فالأولى أن نقول: هو يوفيه حق العبد، واستيفاء الحق منه.

فأما إذا وصف به الماعل، فعمل طريق المبالغة، كقولهم: لتصائم صوم، وللراضي رضا، وللنور نور، إلى غير ذلك. ونحن إذا وصفنا القديم تعالى بأنه عدل حكيم؛ قلنا أنه لا يفعل التبييع أو لا يختاره، ولا يحل عما هو واجب عليه، وأن أعماله كلها حسنة. وقد خالفنا في ذلك المخبرة وأصابت إلى الله تعالى كل قسح.

(١) خمس، في الأصل. وقد عيون القاضى لهذا البحث باسم الفصل الثاني، وقد رأينا جرياً من مؤلف الأصل الأول حتى وصاه في أول أبحاث التوحيد أن نستعمل كلمة الفصل بالأصل وذلك في المصنف السابعة.

وتحرير الدلالة على ذلك ؛ هو أنه تعالى عالم بقبح القبيح ، ومستغن عنه ، عالم باستغفائه عنه ، ومن كان هذه حالة لا يختار القبيح بوجه من الوجوه .

وهذه الدلالة تنبئ على أن الله تعالى عالم بقبح القبيح ، وأنه مستغن عنه ، وعالم باستغفائه عنه ، وأن من هذه حالة لا يختار القبيح بوجه من الوجوه .

أما الذي يدل على أنه تعالى عالم بقبح القبيح قد مر ، لأننا قد ذكرنا أنه تعالى عالم لذاته ، ومن حق العالم لذاته أن يعلم جميع^(١) المعلومات على الوجوه التي يصح أن تعلم عليها ، ومن الوجوه التي يصح أن يعلم المعلوم عليه قبح القبيح ، فيجب أن يكون القديم تعالى عالماً به .

وأما الذي يدل على أنه تعالى مستغن عن القبيح ، فقد تقدم أيضاً ، لأننا قد بينا أنه غنى لا تجوز عليه الحاجة أصلاً .

وأما الذي يدل على أنه تعالى عالم باستغفائه عن القبيح فقد دخل أيضاً في ضمن ما تقدم .

وأما الذي يدل على أن من كان هذا حالة لا يختار القبيح بوجه من الوجوه ، هو أننا نعلم ضرورة في الشاهد أن أحدنا إذا كان عالماً بقبح القبيح ، مستغنياً عنه ، عالماً باستغفائه عنه ، فإنه لا يختار القبيح البتة . وإنما لا يختاره لعله بقبحه وسماه عنه ، حتى لو انخرم شرط من هذه الشروط لجاز أن يختاره . وعلى هذا تعد هؤلاء الظلمة ينتصبون^(٢) أموال الناس ، إما لأنهم لا يعرفون قبح الاغتصاب أو^(٣) لاعتقادهم أنهم سيحوجون إليه في المستقبل . يبين ما ذكرناه وبوجهه .

(١) بجميع ، في م
(٢) و ، ج ا

(٢) ينصون ، في م

(١) ومستغن ، في م
(٢) ها ، في م

(٢) به ، في م

أحدنا لو خير بين الصدق والكذب وكان النفع في أحدهما كالنفع في الآخر ، وقيل له : إن كذبت أعطيناك درهما وإن صدقت أعطيناك درهما ، هو عالم بقبح الكذب مستغن^(١) عنه عالم باستغفائه عنه فإنه قط لا يختار كذباً على الصدق . لا ذلك إلا لعله بقبحه وبغناه عنه . وهذه العلة يمينها في حق القديم تعالى فيجب أن لا يختاره البتة ، لأن طرق الأدلة لا تختلف هكذا وغائباً .

فإن قيل : ومن أين أن العلة في ذلك ما ذكرتموه حتى تقيموا الغائب على شاهد ؟ قلنا : لأن العلة ليست بأكثر من أن يثبت الحكم ببنائها ، وزولها ، وليس هناك ما تعليق الحكم عليه^(٢) أولى .

فإن قيل : ومن أين أن ما جعلتموه علة مما يقف عليه الحكم ، وأنه ليس بها ما تعليق الحكم به أولى ؟ قيل له : لأن الواحد منا إذا حصل فيه هذه الشروط فإنه لا يختار القبيح وإن عدم أي ما عدم ، ومتى انخرم شرط من هذه الشروط جاز أن يختاره وإن وجد أي ما وجد ، فصح أن هذا الحكم معروف عليه ، وليس ههنا^(٣) ما تعليق الحكم به أولى .

فإن قالوا : إن هذا بناء على أن الواحد منا يخير في تصرفاته ونحن لانعلم ذلك ، فإن من مذهبنا أنه مجبر عليه في هذه الأفعال ، وأنها مخلوقة فيه . قلنا : إنما لم يثبت الدلالة على مذهبكم الفاسد ، وإنما بيناه على الدلالة .

وبعد ، فإما لا تكلم في هذه المسألة مع من ينازع في أصل تلك المسألة ،

لأن هذه المسألة من فروعات تلك المسألة، ولا يحسن أن نتكلم في فرع من الفروع ولا نقرر أصله، كما لا يحسن أن نكالم اليهود في المسح على الخفين، ولا الجسمة في نفي الرؤية ولا ثبت^(١) أنه تعالى ليس يجسم ولما ثبت^(٢) نبوة محمد صلى الله عليه وآله.

وبعد، فلا خلاف بيننا وبينكم في أن هذه التصرفات محتاجة إلينا ومتعاقبة بنا، وأنا مختارون فيها. وإنما الخلاف في وجهة التعلق أكتسب أو حدوث؟ فعندنا أن جهة التعلق إنما هو الحدوث، وعندكم أن جهة التعلق إنما هو الكسب فلا حاجة للنزاع.

وبعد، فلو كان الأمر على ما ذكرتموه، لوجب صحة أن يخلق الله تعالى في أحدنا وهو عالم بقبح القبيح - مستغن عنه عالم باستغنائه عنه - ذلك، حتى يقع منه الكذب دون الصدق في الصورة التي ذكرناها، والمعلوم خلافه. فإن قيل: هذه الدلالة تبني على أن أحدنا غني، ونحن لا نسلم^(٣) ذلك، فكيف يكون غنياً وهو أبداً في أشد الحاجة.

قلنا: إننا لم نبين الدلالة على أن أحدنا^(٤) غني على الإطلاق، وإنما قلنا: منى استغنى بالحسن عن القبيح، لا يختار القبيح أصلاً. وإذا وجب ذلك فيه مع أنه ليس بغني على الإطلاق، وإنما استغناؤه بشيء عن شيء، فالقديم تعالى وهو أغنى الأغنياء أولى بذلك وأحق.

فإن قيل: كيف علم الحكم الواحد بطل كثرته، ولو جاز ذلك ههنا لجاز في الحركة مع المتحرك، والشهوة على المشتبه؟

وجوابنا، أن ذلك إنما لا يجوز إذا كانت العلة موجبة، فأما إذا كانت كاشفة فإنه يجوز. ولهذا فإننا عللنا الظلم بكونه ضرراً لا نفع فيه ولا دفع ضرر ولا استحقاق ولا الظن لأحد الوجهين المتقدمين.

فإن قالوا: قولكم، أن الواحد منا لو خير بين الصدق والكذب وكان لنفع في أحدهما كالنفع في الآخر فإنه لا يختار الكذب على الصدق لأنه يستغنى بالصدق عن الكذب، ليس بأولى من أن يمسك عليكم فيقال: بل يستغنى بالكذب عن الصدق، قيل له: لو كان ذلك^(١) كذلك، لكان يجب أن يختار أحدنا الكذب على الصدق في بعض الحالات مع وجود هذه الشرائع، ومعلوم خلاف ذلك.

وقد أورد رحمه الله في الكتاب المثال الذي ذكره شيخنا أبو علي، وهو أنه يعلم ضرورة أن أحدنا لا يشوه نفسه كأن يماق العظام في رقبتة ويركب القمب ويعدو في الأسواق، لذلك إلا لعله بقبحه وبفناء عنه.

إلا أن الخصم أن يشغب فيه فيقول: إنه إنما لم يفعل ذلك لأنه يستضر به غاية الاستضرار، حتى لولاه لجاز أن يختاره.

فالأولى في المثال ما ذكره شيخنا أبو هاشم: وهو أن أحدنا إذا كان عالماً بقبح الكذب وحسن الصدق، وقيل له^(٢) إن كذبت أعطيناك درهماً وإن صدقت أعطيناك درهماً^(٣)، فإنه لا يختار الكذب على الصدق، لا^(٤) ذلك إلا لعله بقبحه وغناه عنه.

(١) نافعة من أ

(٢) إن صدقت أعطيناك درهماً وإن كذبت أعطيناك درهماً. في ص

(٣) ولا، في ص

(٤) م ٢٠ - الأمور الخفية

(٢) ثبت، في ص

(٤) الواحد، بنا، في ص

(١) ثبت، في ص

(٢) علم، في ص

فإن قيل : إن هذا يبنى على أن الصدق والكذب يتساويان ، فكيف يصح ذلك وأحدهما يستحق عليه اللدح والثواب والآخر يستحق عليه الذم والعقاب ؟

قيل له : أما ما ذكرتموه في الصدق فلا يصح ؛ لأنه يجوز أن يكون الصدق ما لا يستحق عليه اللدح والثواب ، ولهذا فإن أحدا لو جالس طول سهاره يقول السماء فوق والأرض تحتي فإنه لا يستحق اللدح والثواب إن لم يستحق الذم والعقاب . وعلى أنه يجوز أن يكون في الصدق ما يستحق عليه الذم والعقاب ، كأن يتضمن الدلالة على نبي وقد نوارى عن عدوه .

وأما ما ذكرته من الكذب ، فهو وإن كان كذلك ، إلا أنه لا يجوز أن يكون المرء ممن لا يبالي باللدح ولا يحفل بالذم . هذا في الذم ، وأما العقاب فإن من الجائز أن يكون المرء ملحداً رديفاً ، لا يقر بالله تعالى ولا باليوم الآخر ، ولا ينفذ العقاب والثواب ، ومع ذلك فهو علم قبح القبح واستحقاق^(١) له لم يختره أصلاً .

وقد أجاب عن ذلك شيخنا أبو عبد الله البصري جواباً أدق من هذا فقال : إن أحداً لو خير بين الصدق والكذب وقيل له : إن صدقت أعطيتك درهماً وإن كذبت أعطيتك درهماً ودرهماً آخر في مقابلة ما يستحقه من الذم على الكذب ، فإنه لا يختار ذلك أبداً لا ذلك إلا لطلبه بقبحه وبفناء عنه .

فإن قيل : كيف يمكنكم قياس المائب على الشاهد ، ومعلوم أن أحداً

ما لا يختار القبيح إلا لطلبه بقبحه وحاجته^(١) إلى ذلك ، كذلك لا يختار الحسن إلا لطلبه منفعة أو دفع مضرة ، فقولوا مثله في المائب . ولئن فرقتم بين الموضعين في تلك المسألة ، فافرقوا بينهما في هذه المسألة .

ولنا في الجواب عن ذلك طريقتان :

أحدهما^(٢) طريقة جدلية ، وهي أن نقول : إن ما ذكرتموه من النفع غير ما استدللنا به وبمعزل عما أوردناه ، فلا يلزمنا الجواب عن طريق الجدال .

والثانية طريقة علمية ، وهي أن نقول تبرعاً ، إن أحداً كما يختار الحسن لما ذكرتموه من النفع ودفع الضرر ، فقد يختاره لحسنه ولكونه إحساناً . والذي يدل على ذلك وحده : منها ما ذكره شيخنا أبو هاشم ، وهو أن أحداً من بين الصدق والكذب وكان النعم في أحدهما كالنعم في الآخر ، فإنه يختار الصدق على الكذب ، لا ذلك إلا لحسنه وكونه إحساناً ، وإلا فانهما سوا . وهذا ما ذكره شيخنا أبو الهذيل ، واستدل به أبو اسحق بن عياش ، وهو من مشايخنا ، وهو قولهم قد ثبت أن الله^(٣) تعالى فاعل للتحسن وعالم به ، فلا يخفى ؛ إما أن يفعله لاحتياجه إليه وذلك مستحيل عليه ، أو يفعله لحسنه وكونه^(٤) إحساناً على ما نقوله . وهذا لأن العالم لما يفعله لا يفعل إلا للهدى والجهنم ، فإذا بطل أحد الوجهين تيق الآخر .

وقد ذكر قاضي القضاة أن أحداً لو لم يفعل الحسن إلا لطلبه^(٥) منفعة

الحسن الحسن
لا للنفعة

(٢) أحدهما ، في ص

(١) ولكونه ، في ص

(١) واحتياجه ، في ص

(٢) القديم ، في ص

(٥) لكونه جبر ، في ص

(١) واستثنائه ، في ص

أو دفع مضرة لوجب أن لا يوجد في عالم الله تعالى منعم على غيره ، لأن النعم إما يكون منعمًا إذا قصد بالمعنة وجه الإحسان إلى المعر ، حتى لو لم يكن كذلك لم يكن منعمًا . وعلى هذا فإن الزار إذا قدم الثياب الفاحرة إلى المشتري ليأخذ في مقابلها الذهب فإنه لا يكون منعمًا عليه لما كان غرضه به دفع نفسه لا دفع المشتري ، وقد قيل : إن كل عاقل يستحسن بكمال عقله إرشاد الضال ، وأن يقول للأعمى وقد أشرف على شريكاد يتردى فيه : يمة أو (١) يسرة لا ذاك إلا لحسنه وكونه إحسانًا فقط .

فإن قيل : ما أنكرتم أنه إنما يفعله وجل للثواب ، أو طلبًا للدخ ، أو هربًا من النور ؟ قيل له : إن مرض الكلام في رحل قاسى القلب ، جاني (٢) الفؤاد ، لا يبالي بهلاك الثقلين ، ولا يحتفل بالدخ والذم ، ملحد زنديق ، لا يؤمن بالله واليوم الآخر ، ولا يجز بالثواب والعقاب ، ومعلوم أنه والحال هذه يستحسن بكمال عقله إرشاد الضال وأن يقول للأعمى والحال ما ذكرناه : يمة أو يسرة ، ولا وجه لذلك إلا حسنه وكونه إحسانًا .

وقد سلك شيخنا أبو عبد الله البصرى طريقة أخرى ، وهي أن كل عاقل ، يستحسن بكمال عقله التفرقة بين الحسن والسي . وإنما تفرق بينهما الحسنة . وإلا فلا نفع في ذلك ولا دفع ضرر .

وقد اعترض عليه فقيل : إن هذه تفرقة ضرورية ، فكيف أضفته إلينا ؟

وأجاب عن ذلك : بأن التفرقة إنما تكون ضرورية متى عرف الحسن والسي . ضرورة ، فأما إذا لم نعرفها فغير ممتنع أن نعزم ونوطن أنفسنا على التفرقة بينهما .

وهذا أيضًا غير واضح ؛ فإن التفرقة بين الحسن والسي . على الجملة ضرورية ، (١) والمعم وتوطيد النفس على معنى الخير محال ، فإذن لا تسقم هذه الدلالة إلا أن مرض الكلام في التفرقة بينهما على سبيل التفصيل ، فحينئذ ربما يسلم ويستقيم .

وقد أورد قاضى القصص في الكتاب هذا السؤال على نفسه وأجاب عنه ببعض ما مر ، وألحق به ما لم يمر .

فمن ذلك ، هو أن قال : إن الواحد منا إنما لا يختار الحسن إلا لجر منفعة أو دفع مضرة ، لأنه ياحقه بذلك مشقة ، فلا جرم لا يختاره إلا إذا استجربه نعمًا أو دفع به ضررًا ، والتقديم تعالى يستعمل عليه المشقة ، فجاز أن يختار الحسن لحسنه وكونه إحسانًا على ما نقوله ، وكل ما يفعله الله تعالى إنما يفعله لحسنه وكونه إحسانًا إلا العقاب ، فإنه إنما يفعله لحسنه فقط . ومن ههنا أشبه العقاب في أفعال الله تعالى المسامحة وإن لم يسم بدلك . لأنه تعالى لم يعرف حاله ولا دل عليه ، وإنما يوصف العقل بأنه مباح متى كان هذا سيئه .

فإن قيل : قولكم إنه تعالى لا يختار القبيح لعله بقبحه وبضائه عنه ينبغي على أنه يقيح من الله تعالى فعل من الأفعال ، ونحن لا نساعدكم على ذلك .

قيل له : إن القبيح إنما يقيح لوقوعه على وجه ، ففى وقع على ذلك الوجه وجب قبحه سواء وقع من الله تعالى ، أو من الواحد منا . وهذه مسألة كبيرة اختلف الناس فيها .

فصننا أن القبيح إنما يقيح لوقوعه على وجه نحو كونه ظلمًا ، وعند

أبي قاسم السلي أن القبيح إنما يقبح لوقوعه بضمه وعينه ، وبلى هذا ذهب بعض المجبرة ، وعند بعضهم أن القبيح إنما يقبح للرأى ، أو لكوننا (١) مملوكين مريوين (٢) محدثين إلى أمثال هذا ، والحسن إنما يحسن للأمر . ونحن قبل الاشتغال بإفساد (٣) هذه المذهب نصح (٤) ما نقوله .

فأذى يدل على ذلك هو أن نعلم أن الظلم قبيح ، وإما (٥) قبح (٦) لكونه ظلماً ، بدليل أن متى عرفناه ظلماً عرفنا قبحه وإن لم نعرف أمراً آخر ، ومتى لم نعرف كونه ظلماً لم نعرف قبحه وإن عرفنا ما عرفنا . فبان أن الظلم إنما فح لوقوعه على وجه وهو كونه ظلماً ، هذا لأن العلم بالقبح فرع على العلم بوجه القبح إما على جملة أو تفصيل ، فيجب متى وقع على ذلك الوجه أن يكون قبيحاً ، سواء وقع من الله تعالى أو من العباد ، لأن الحال فيه كالحال في الحركة وإيجابها كون الجسم متحركاً ، فكما لا يختلف ذلك بحسب اختلاف الفاعلين لما كانت حلة ، كذلك في مآلتنا .

فإن قيل : لم لا يقبح القبيح (٧) بصفته وعينه (٨) على ما يقوله شيخكم أبو القاسم الباخي ؟ قيل له : لأن الفعل الواحد يجوز أن يقع قبيحاً مرة ، بأن يقع على وجه مسبباً وأخرى بأن يقع على خلاف ذلك الوجه ، ألا ترى أن دخول الدار مع أنه شيء واحد لا يمتنع أن يقبح مرة ، بأن يكون لا عن إذن ، ويمتنع أخرى بأن يكون عن إذن ، وكذلك فالسجدة الواحدة لا يمتنع أن تحسن بأن تكون سجدة لله تعالى ، وتقبح بأن تكون سجدة للشيطان ، فقد ما قاله أبو القاسم .

(١) مريوين ، مملوكين ، في م

(٢) يهذه ، في م

(٣) فإلتنا ، في م

(٤) لبته وشفته ، في م

(٥) ناصية من م

(٦) نصح ، في م

(٧) يقبح ، في م

فإن قيل : ما أنكرتم أن القبيح إنما يقبح للنهي ، أو لكوننا مريوين محدثين على ما يقوله هؤلاء المجبرة ؟ قلنا : إنه لو كان كذلك لوجب إذا نهى الله تعالى عن العدل والإنصاف أن يكون قبيحاً ومتى أمر بالظلم والكذب أن يكون حسناً لأن الملة فيهما واحدة (١) ، والمعلوم خلافه .

وبعد فلو حسن الفعل للأمر وقبح للنهي ، لكان يجب كما لا يقبح من الله تعالى فعل لتقيد النهي أن لا يحسن منه فعل أيضاً لتقيد الأمر .

وبعد فتو كان كذلك ، لوجب فيمن لا يعرف النهي والناهي ، أن لا يعرف قبح الظلم والكذب ، لأن العلم بالقبح يتفرع على العلم بوجه القبح ، إما على جملة أو تفصيل . ومعلوم أن الملحمة يعرفون قبح الظلم ، وإن لم يعرفوا النهي والناهي .

فإن قيل : إنهم لا يعرفون قبح الظلم ، وإنما يمتثلونه .

قيل له : لو أمكن أن يقال ذلك ههنا ، لأمكن أن يقال إنهم لا يعرفون الفرق بين السواد والبياض لأن سكون الدمس في أحدهما كسكون النفس في الآخر ، وقد عرف خلافه .

وبعد : فلو كان كذلك ، لوجب إذا أمر أحداً بالظلم والكذب أن يكون حسناً ، وإذا نهى عن العدل والإنصاف أن يكون قبيحاً ، وأن لا يفترق الحال بين أن يكون من قبلنا وبين أن يكون من قبل (٢) الله تعالى ، لأن العمل في إيجابها الحكم لا يختلف بحسب اختلاف العاملين ، ألا ترى أن الحركة لما كانت حلية في كون الذات متحركاً (٣) لم تفترق الحال بين أن تكون

(١) ثانية ، في م

(٢) محتركا ، في م

(٣) جهة ، في م

من قبل الله تعالى وبين أن تكون من قبل غير الله تعالى ، كذلك هنا . وقد عرف خلافه .

وبعد ، فلو كان كذلك ، لوجب في الشيء الواحد أن يكون حسناً قبيحاً دفعة واحدة ، بأن يأمر به بعضهم وينهى عنه الآخرون ، والمعلوم خلافه . فهذا إذا جملوا العلة النهي .

فأما إذا جملوا العلة في قبح القبيح كوننا مملوكين مربوبين محدثين ، كان الكلام عليهم أن حائنا مع الظلم والكذب وغيرها من القبايح كحائنا مع العدل والإنصاف ، فيجب أن يكون العدل قبيحاً لكوننا مملوكين مربوبين محدثين ، والمعلوم خلافه .

وبعد ، فلو كان كذلك ، لوجب فيمن لا يعرف كوننا مملوكين مربوبين محدثين^(١) أن لا يعرف قبح الظلم والكذب ، ومعلوم أن هؤلاء اندهرية يعرفون قبح الظلم ، وإن لم يعرفوا كوننا^(٢) مملوكين مربوبين^(٣) محدثين .

فإن قيل : قولكم إن القبيح إنما يقبح لوقوعه على وجه ، ومتى وقع على ذلك الوجه قبح من أي فاعل كان ، لا يصح لأن الإمامة بالهدم والرفق وغيره من الوجوه ، يحسن من الله تعالى ويقبح منا ، وكذلك في إيلام الأطفال والبهائم يحسن منه ويقبح منا فبطل ما ذكرتموه .

قيل له : إنما يحسن من الله تعالى الإمامة والإيلام لعله ، تلك العلة مفعولة في حقها ، وهي من^(٤) جهة الله تعالى^(٥) تتضمن الاعتبار واللفظ ويضمن الله تعالى^(٦) في مقابلها^(٧) .

- (١) نافية من من
(٢) جهته ، في من
(٣) صفاته ، في من

- (٤) مربوبين مملوكين ، في من
(٥) نافية من من

من الأعراض ما يوق عليها ، حتى لو خير أحدنا بين الألم مع تلك الأعراض وبين الصحة لاختار الألم ليعمل إلى تلك الأعراض ، وليس كذلك الواحد منا فإنه لا يعرف المصاحبة من الفسدة ، حتى يقال إن الإمامة والإيلام من جهته بتضمن اللطف والمصلحة ولا يصح أيضاً في مقابلها الأعراض الموفية عليها ، ففارق حالنا حال القديم تعالى ؛ حتى لو قدرنا وقوع ذلك من الله تعالى على الوجه الذي يقع ما لتصح ، أو وقوعه منا^(١) على الوجه الذي يقع من الله تعالى لحسن .

فصل : والنقض به الكلام في أنه تعالى موصوف بالقنوة على ما لو فعله فكان قبيحاً^(٢) .

والخلاف فيه مع النظام وأبي على الأسواري والجاحظ ؛ فإنهم ذهبوا إلى أنه^(٣) تعالى غير موصوف بالقنوة على فعل ما لو فعله لكان قبيحاً ، وإلى هذا ذهب المجرة ؛ فإن من منزههم ، أن الله تعالى غير موصوف بالقنوة على التفرد بالقبح ، وإن قدر على أن يجعله كسائر المخلوقات . إلا أن حالهم بخلاف حال^(٤) النظام وطبقته لأنهم ناقصوا من حيث أضافوا إلى الله تعالى كل قبيح ، والنظام لم ينقض .

والدليل على صحة ما قوله ، هو ما قد ثبت أنه تعالى قادر على أن يخلق

- (١) من أحدنا ، في من

(٢) هذا البحث ناشئ عن مواضع متعددة في الأدلة الإلهية وهل يقدر الله على الظلم والجور لو لا يقدر . قال : أبو الهذيل : لا يضر على الظلم ولكنه لم يعمل ذلك لمصلحة ، وقال النظام : لا يضر على الظلم ولا على أن يترك المصلحة لما ليس بالمصلحة ، ذلك لأن الظلم لا يقع إلا من ذي آفة أو من جاهل . أما الثاني فيقول يقدر الله على ذلك ويبس لهجرة أنهم ينتون ذلك عنه .

- (٣) أن الله ، في من
(٤) نافية من من

أبو الهذيل
وأكثر للسترلة
ولأصحاب الصريين
على هذا الرأي

فينا العلم الضروري ، فيجب أن يكون قادراً على أن يخلق بدله الجبل ، لأن من حق القادر على الشيء أن يكون قادراً على جنس ضده إذا كان له ضد ، والجبل قبيح .

وإن شئت فرضت الكلام في أهل الجنة فنقول : إنه تعالى قادر على خلق الشهوة فيهم ، فيجب أن يكون قادراً على أن يخلق فيهم النفرة ، لأن من حق القادر على الشيء أن يكون قادراً على جنس ضده إذا كان له ضد ، ومعلوم أنه تعالى لو خلق فيهم النفرة لكان قبيحاً .

وإن شئت فرضت (١) الكلام في فعل يجوز أن يقع فيكون قبيحاً ، ويقع فيكون حسناً ، فنقول : إذا قدر على إيقاعه على أحد الوجهين ، فيجب قدرته على أن يوقعه على الوجه الآخر ، لأن القدرة إنما تتعلق بالإيجاد والإحداث دون وجوه الافعال . بين ذلك ، أن أحدنا كما بقدر على (٢) أن يقول زيد في الدار وهو فيها بقدر على أن يقول ذلك وليس هو فيها . وكذلك الحال في القديم تعالى إذا قدر على الصدق وجب قدرته على الكذب ، لأنهما شيء واحد لا يختلفان إلا بحسب اختلاف الخبر عنه ، وذلك مما لا يوجب تنبيه القدرة عليه . وكذلك إذا قدر على إحياء الميت عقب دعوى المدعى للنبوة وهو صادق ، وجب قدرته على إحيائه عقب دعواه وهو كاذب .

وقد أزمهم مشايخنا رحمهم الله على هذا المذهب أن يكون أضعف القادرين منا أقوى من الله ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً . قالوا : بيان هذا ، أن الطفل الذي لا يقدر على أن يعمل مثلاً (٣) ، يقدر على أن يزعج النير وهو واقف على

شفير النار فيوقعه فيها وإن لم يستحق ذلك ، والقديم تعالى غير قادر عليه لعدم لأن ذلك قبيح ، فيجب فساد قولهم .

قالوا : لو كان الله تعالى قادراً على القبيح لوجب أن يوقعه .

قلنا : ليس يجب في كل من قدر على الشر أن يوقعه لا محالة ، ألا ترى أن أحدنا مع قدرته على القيام ربما يكون قاعداً ، ومع قدرته على الكلام ربما يكون ساكناً ، فكيف أوجبتم في القادر على الشيء أن يوقعه بكل وجه ؟ وكذلك فالقديم تعالى قادر على أن يقيم القيامة الآن ، ثم إذا لم تقم لم يقدح في كونه قادراً .

وقالوا (١) : لو كان القديم تعالى قادراً على القبيح لوجب صحة أن يوقعه ، قلنا : ما تريدون بالصحة ؟ فإن أردتم يجب أن يوقعه فقد أجبنا عن ذلك ، وإن أردتم أنه يجب أن يكون قادراً عليه فذلك مجاب إليه .

فإن قالوا : إذا كان القديم تعالى قادراً على القبيح فما الذي أمنكم من أن يوقعه ؟ قلنا : دلالة العدل ، وهو علمه بجهنم القبيح واستغناؤه عنه هو الذي أمننا من ذلك ، فصح ما قلناه ، وصح أنه تعالى موصوف بالتقديرة على ما لو فعله لكان قبيحاً .

وفي كتاب الله تعالى ، ما يمكن أن يستدل به على أنه تعالى موصوف على ما لو فعله لكان قبيحاً ، وإن كان الاستدلال بالسمع على هذه المسألة يبعد .

وتحرير الدلالة على ذلك ، أن الله تعالى تمدح بنبي الفلم عن نفسه مدحاً يرجع إلى القمل حيث قال : « وما ربك بظلام للعبيد » (٢) ، وقال : « لن نعت لا بظلم ، فقال ثرة » (٣) . وقال : « ولا يظلم ربك أحداً » (٤) . ولا يحسن

(١) فقالوا ، في س

(٢) النساء ٤٠

(٣) فصلت ٤٦

(٤) الكهف ٤٩

(١) سورة ، في س

(٢) سورة ، في س

(٣) سبلر قديم كان يقال به أو يوزن .

الرد على من يقول
أن الله لو قدر
على القبيح لوجب
أن يوقعه

هناك أدلة من
الكتاب على هذه
والن كانت الأدلة
الدمجية بعيدة هنا

أن يتمدح بنفى الظلم عن نفسه ، وهو غير قادر عليه ^(١) ، كما أنه لا يحسن من
المتبن أن يتمدح بتركه إقصاء الأكرار ، لما لا يمكن قادراً على ذلك ، وكما
أنه ^(٢) لا يحسن من الزمن المتقدم مدح نفسه بتركه تعلق الحيطان والمجروح على
دور الجيران لما لم يكن قادراً عليه ، كذلك ههنا ، إذا لم يكن القديم تعالى
قادراً على القبيح ، وجب أن لا يحسن منه أن يتمدح بترك الظلم .

فإن قيل : أليس أنه تعالى يتمدح بنفى السنة والنوم والصاحبة والولد عن
نفسه مع أنه غير قادر عليه ؟ قلنا : فرق بين المومنين ، فإن أحدهما مدح يرجع
إلى ذاته ، والآخر مدح يرجع إلى فعل من أفعاله ، وهما مختلفان في هذا الباب .
^(٣) ألا ترى ^(٤) أنه لا يحسن من الزمن أن يتمدح بترك التساق على ما ذكرناه
لما لم يقدر عليه ويحسن منه أن يتمدح بنفى الخرس عن نفسه ، وإن لم يقدر
على ذلك ، لما كان أحد المدحيين راجعاً إلى ذاته والآخر راجعاً إلى الفعل ،
كذلك في مسائلنا .

نصاً : وقد أورد مشايخنا وجوهاً من الإلزام على القول بأنه تعالى يفعل
القبيح ، ويمكن أن يستدل ببعضها ^(٥) على أنه لا يفعل القبيح .

فمن ذلك ما ^(٦) قد ثبت في مقدور القديم تعالى من الحسن ما يستعمل به عن
القبيح ، فيجب أن لا يختار القبيح ، لأن من استغنى بالحسن عن القبيح ، لا يحتاج
إلى القبيح بحال .

وهذه الدلالة مبنية على أنه تعالى مستغن بالحسن عن القبيح ، وأن من
كان هذا حاله فإنه لا يختار القبيح .

(١) فاعلة من م

(٢) فلا ، في م

(٣) ما هو ، في م

(٤) فاعلة من ا

(٥) بعضها أبداً ، في م

أما الذي يدل على الأصل الأول ، فهو ما قد ثبت أن الله تعالى قادر لذاته ،
ومن حق القادر لذاته أن يكون قادراً على سائر أجناس المقدورات ومن كل
جنس على ما لا يتشابه ، وهذا يوجب أن يكون في مقدوره من الحسن ما يستغنى
به عن القبيح ، إذ الحاجة إنما تتعلق بالضرور والأجناس دون الأعيان ،
ألا ترى أن من احتاج إلى حلالة ، لا تختص حاجته بحلالة معينة لا يقوم
غيره مقامها .

وأما الكلام في أن المستغنى بالحسن عن القبيح لا يختار القبيح فظاهر ؛
لأننا نعلم في الشاهد ضرورة أن أحدنا إذا استغنى باقتضاء دينه عن غصب مال
الغير فإنه قط لا ينصب مال الغير ؛ لا ذلك إلا لاستغنائه بالحسن عن القبيح .

وأوضح في المثال من هذا ، هو من استغنى بماء الفرات عن اغتصاب شربة
من ماء الغير بأن يكون على الشط فإنه قط لا ينصب تلك الشربة من غيره ،
ولا وجه له إلا استغنائه بالحسن على القبيح على ما ذكرناه . وهذه العلة بعينها
فائقة في القديم تعالى ، فوجب أن لا يختار القبيح

وهذه الدلالة غير الدلالة الأولى ، لأنها كانت مبنية على استعانة الحاجة
عليه وهذه غير مبنية عليها ، ولذلك قلنا : إن الجملة يمكنهم الاستدلال على
كونه عدلاً حكيماً بهذه الطريقة مع تجوزهم الحاجة عليه تعالى ، وجعلنا حال
المجرة أسوأ من حالهم ، لأنهم سدوا على أنفسهم طريقة العلم بعدل الله تعالى وحكمته .

وبما أورد مشايخنا في هذا الباب ، هو أن قالوا : لو فعل الله القبيح لكان
يحب أن يكون جاهلاً أو محتاجاً ، والجهل أو الحاجة لا يجوز أن عليه تعالى ، فيجب
أن لا يختار القبيح بوجه من الوجوه .

وما ألزمهم مشايخنا رحمهم الله ، هو أنه تعالى لو جاز أن يكون فاعلا لبعض القبائح لوجب أن يكون فاعلا لسائرهما ، لأن الحال في الجميع واحدة وهذا يوجب تجويز الظلم والكذب عليه حتى لا تقع الثقة بشيء من أوامره ونواهيه ووعدته ووعيدته ، وحتى يجوز أن يعاقب الأنبياء بذنوب القراعنة ويتب القراعنة بطاعات الأنبياء والأبرار ، لأن أكثر ما في هذه الأمور أن يكون قبيحا والقوم قد جوزوا عليه كل قبيح ، ومن جوز هذا لم أن لا يقول ^(١) بربوبته ولا أن يعبد ، وفي ذلك من الفساد والكفر ما لا يخفى به .

وربما يورد هذا الإلزام على وجه آخر ، فيقال : لا يخلو حال القديم إذا جاز أن يعمل القبيح من أحد أمرين : إما أن يفعله ويقبح منه فعله ، أو يفعله ويحسن منه .

فإن قيل : بالأول لزمه ^(٢) ما ذكرناه من الوجوه ، وإن قيل ^(٣) بالثاني لم أيضا تجوز هذه القبائح وتحسن منه ، ومن بلغ في السجدة إلى هذا الحد فهو عن حد الاسلام خارج .

ولما ^(٤) ألزمهم مشايخنا تجويز الكذب على الله تعالى ، افترقوا فريقين ^(٥) :

فمنهم من جوزوه ، وهو المعلوم من أصحاب الأشعرى ، وقد مر على القياس واحتج عليهم بأن قال : أستم قد جورتم على الله تعالى الظلم والقبائح ، فكيف لا يجوز عليه الكذب ، وليس الكذب بأعظم من الظلم وغيره من القبائح ؟ وأوضح ذلك بمثال فقال : إن أحدا لو قال لصبي ادخل البيت ففيه رمان موصوع لأحلك ، وليس في البيت ذلك ، فإن هذا ليس بأعظم من أن يقطع من أسنانه أو يقطع إربا إربا ، وقد جورتم على الله هذا ، فجوروا الكذب عليه أيضا .

ومنهم من لم يجوزوه ، ثم افترقوا في علته ؛ فمنهم من قال : إما لم يجوز على الله تعالى الكذب لأنه يدل على الجهل والحاجة ، أو لأنه قبيح ، والله تعالى غير موصوف بالقدرة على التفرد بالقبيح ، وهم التجارية ^(١) .

ومنهم من قال : لا يجوز عليه الكذب ، لأنه صادق لذاته . والكلام على التجارية في الوجه الأول ، هو أنه إذا جاز أن يفعل القديم تعالى سائر القبائح ولا يدل على الجهل والحاجة ، فما أنكرتم أن يفعل الكذب أيضا ولا يدل على الجهل والحاجة . وأما الكلام على من اعتل بالوجه الثاني فقد مضى ، لأننا قد بينا قدرته على ما لو فعله لكان قبيحا .

وأما الكلام على من قال إنه تعالى صادق لذاته ، فهو أن يقال : مادليلكم على أنه تعالى صادق لذاته ؟ فإن قالوا الدليل على ذلك أنه تعالى ^(٢) أخبر عن الأشياء وكان كما أخبر . قلنا لهم : وما تلك الأشياء التي ذكرها ؟ فإن قالوا : إلهه عن خلقه ^(٣) السموات والأرضين حيث قال « وما خلقنا السموات والأرض إلا بالحق » قلنا لهم : ما أنكرتم أنه لم يرد بذلك السموات والأرضين المخلوقة ، وإنما أراد بذلك السموات والأرضين التي لم يخلقها بعد ، فيكون « ككون كاذبا فيه تعالى عن ذلك .

وبعد ، فليس لتصادق بكونه صادقا حال ، وإنما المرجع بذلك إلى أنه فاعل لصدق ، والقوم إذا جمعوا صادقا لذاته فكأنهم قد نفوا عنه الصدق أصلا .

وبعد ، فلو كان صادقا لذاته لكانت هذه الصفة ترجع إليه ، فما الذي

(١) أصحاب الحسين بن محمد التجار المتوفى سنة ٢٣٠ ، وأكثر سيرة الرى وما حوفا على
 مذهبهم . قالوا بخلق الأفعال ، ونز الصفات ، والكسب ، ونز الرؤية . انظر الملل والنحل ١ : ٦١ .
 (٢) ناسخة من أ
 (٣) خلق ، ق م

(٢) لم ، ق م

(١) وما ، ق م

(١) يتر ، ق م

(٢) قال ، ق م

(٥) ناسخة من م

يُمنع أن يخبر بشئ، ولا يكون كما أخبر عنه، فإن هذا يرجع إلى العمل لا إلى الذات، وإن لم يكن أكثر من تجويز هذا. ثم يقال لهم: أليس الله تعالى له أن يذاته عندهم ثم لا يمنع أن يكون أمراً بمعصي الأشياء ناهياً عن المعصية، ولا أن يكون صادقاً لذاته وإن كان لا يمنع أن يكون صادقاً في بعض الأشياء، وكاذباً في البعض؟ (١).

ومما أئزهم به (٢) مشايخنا هو أنه (٣) لو جاز أن يفعل بعض القبائح لجاز أن يفعل سائرهما، وهذا يوجب عليهم جواز (٤) أن يثيب الفراعنة بطاعات الأنبياء، وبمقاب الأنبياء بذنوب الفراعنة، فلا يحسن من المباد عبادته.

وعند هذا الإلزام تجزوا حزبين واقتروا فريقين:

فمنهم من قال: لا يجوز هذا لأنه قبيح والله تعالى غير موصوف بالقبح. على التفرد بالقبح، وهم النجارية. وقد تقدم الكلام عليهم، وذكرنا أنه لا معنى لقولهم أنه غير موصوف بالقبح على التفرد بالقبح مع أن سائر القبح واقع من قبله على سائر وجوهها، لأنه لو تفرد به لكان لا يزيد حاله من هذه الحال.

وبعد، فكان يلزمهم تجويز أن يعمل الله ذلك كسباً لبعض الرماة، فيمليهم بذنوب الفراعنة، ومن بلغ إلى هذا الحد في التجاهل ضد أساطير من الله.

ومنهم من قال: إما لو خيلنا وقضية العقل لكان يجوز ذلك على (٥) الله.

(٢) نافذة من م

(١) نافذة من أ

(١) بعضها من م

(٢) نافذة من أ

(٥) من م

إلا أن السمع منع منه. وجوابنا (١) عن هذا (٢) أن هذا مكابرة، لأنه لا ظلم أخش من معاقبة الغير بذنب الغير، وقد تقرر قبجه في عقل كل عاقل.

ثم يقال لهم: وكيف (٣) الثقة بالسمع؟ وما الذي أنكم من أن يكون كاذباً في ما أخبر به في كتابه، وذكره على لسان رسوله؟ يبين ما ذكرناه، أن إبليس لو بعث إلينا رسولاً أو كتب كتاباً يقول فيه أجيبوني (٤) وأطيعوني فإني لا أصلكم عن سواء السبيل، وأهديكم إلى الصراط المستقيم، فإنا لا نشق بقوله ولا نفتقد خبره (٥) لتجوزنا كل قبيح عليه. كذلك كان يجب أن لا تقع لهم الثقة بالله (٦) تعالى عنده، فإن حاله تعالى الله (٧) عن ذلك أسوأ حالاً (٨) من إبليس.

ومما أئزهم مشايخنا، تجويزاً أن يبعث الله تعالى رسولاً كاذباً إلى الناس ويظهر المعجز على يديه لدعومهم إلى الضلال والكفر، لأن ذلك ليس بأعظم من توليه الاضلال بنفسه.

فمن (٩) هذا الإلزام اقتروا فريقين:

فمنهم من قال: إنما لم تجز (١٠) ذلك لأنه قبيح والله تعالى غير موصوف بالقبح على التفرد بالقبح، وهم النجارية. والكلام عليهم قد مر، ونعيد شطراً منه فنقول: أو ليس تقع في العالم الأكاذيب ولا تقع إلا متولدة عن الاعتمادات،

(١) نافذة من م

(٢) اختصني من م

(٥) كلام الله من م

(٧) نافذة من أ

(٩) تجوز من م

(٢) فكيف من م

(٤) يخبر من م

(٦) نافذة من م

(٨) وعند من م

وعندكم أن التولد (١) لا يخلق (٢) بالمبدأ أصلاً لا اكتساباً (٣) ولا إحدثاً
قد تفرد الله تعالى بها ، فكيف تقولون إنه غير موصوف بالقدرة على
التفرد بالقيح ؟

وأيضاً فإنه (٤) قادر على إحياء الموت وإبراء الأكف والأبرص عند دعوى
الدعى للنبوة وهو صادق ، فيجب أن يكون قادراً على ذلك وهو كاذب ، لأن
القدرة على ذلك مما لا يتغير بكنب للدعى (٥) ولا بصدقه (٥) .

يبين ذلك وموضعه ، أن الذى يخرج المقدور عن كونه مقدوراً وجوه
محصورة : منها ما يرجع إلى ما تحتاج إليه القدرة كعدم البنية ، ومنها ما يرجع
إلى الفاعل وهو عدم القدرة ، ومنها ما يرجع إلى مس المقدور وذلك وجوه
سنة : وجوده ، أو وجود سببه ، أو (٦) حضور وقته (٦) ، أو حضور سببه ،
أو تقضيه ، أو تقضى وقت سببه . وشئ من هذه الوجوه غير حاصل فى مسألتنا ،
فيجب أن لا تتغير قدرة القديم تعالى على ذلك بكنب للدعى وصدقه .

ثم يقال لم : هب أنه تعالى غير موصوف بالقدرة على التفرد بالقيح ،
أو ليس أنه تعالى قادر على أن يجعله كسباً لهذا الدعى (٧) فيلزم منه (٧)
ما فرغم منه .

ومنهم من قال : إنما لم يميز ذلك لأن المعجز موضوع للتصديق (٨) .

وجوابنا أما لا نسلم ذلك ، بل للمعجز إنما يدل على صدق من ظهر عليه

بشرط أن يكون المنظر له عدلاً حكيماً ، فأما إذا لم يكن عدلاً حكيماً فلا .
وقد أضغتم إلى الله تعالى سائر القبايح فكيف يمكنكم القول بذلك ؟

ثم يقال لم : وما دليلكم على أن المعجز دلالة التصديق ؟ فإن قلوا : لأن
الله تعالى قادر على أن يخلق فينا العلم الضروري بصدق الدعى فيجب أن يكون
قادراً على أن يعرفنا صدقه استدلالاً ، قلنا : ولم وجب ذلك ؟ فإن قلوا : لأنه
تعالى لما قدر على أن يعرفنا ذاته اضطراراً قدر على أن يعرفنا استدلالاً ،
فلنا ، ولم جعتم بين الأمرين ، وهل هذا إلا جمع (١) الأمرين من غير علة
جامعة ؟ ثم يقال لم : أليس أنه تعالى قدر على أن يعرفنا وجوداً أمسا اضطراراً
ولم (٢) بقدر على أن يعرفنا (٢) استدلالاً ، فهلا جاز مثله فى مسألتنا ؟ فإن قلوا :
إن كلامنا فى الغير ، قلنا : هذا قرار بمجرد دفع الإلزام ، وما هذا سبيله من
الاحترازات فإنها مما لا يقبل ، وصار الحال فيه كالحال فى ما إذا قلنا للمجسم
لو كان القديم تعالى جسماً لوجب أن يكون محدثاً ، فنقول الحجة إنما يجب أن
يكون محدثاً إذا كان الكلام فى الشاهد فأما فى الغائب فلا ، فكما أننا نقول
لم هذا احتراز لمجرد دفع الإلزام فلا يقبل ، كذلك فى مسألتنا .

وبعد ، فإنه تعالى قادر على أن يعرفنا الألم اضطراراً ولم بقدر على أن يعرفنا
استدلالاً ، فهلا جاز مثله فى مسألتنا ؟ فلا يحسدون له جواباً .

فصل ، فى خلق الأفعال

والفرض به ، الكلام فى أن أفعال المباد غير مخلوقة فيهم وأنهم (١) المحدثون لها .

(٢) وإن لم ، فى م
(١) وأنهم هم ، فى م

(١) جمع بين ، فى م
(٢) يعرفنا ، فى م

(٢) يخلق ، فى م
(١) ولأنه ، فى م
(٦) حضوره ، فى م
(٨) لتصديق ، فى م

(١) للتولدات ، فى م
(٢) كسباً ، فى م
(٥) وصدقه ، فى م
(٧) ويلزم عليه ، فى م

والخلاف في ذلك مع الجبرة :

فإن منهم من ذهب إلى أن هذه الأفعال مخلوقة لله تعالى فينا لانتماق لها بما أصلا ، لا اكتسابا ^(١) ولا إحدانا وإنما نحن كالظروف لها . وهم الجهمية أصحاب جهم بن صفوان ^(٢) .

ومنهم من ذهب إلى أن لها بنا تعلقا من جهة الكسب ^(٣) وإن كانت مخلوقة فينا من جهة الله تعالى .

ثم اختلفوا ؛ فمنهم من سوى في هذه القضية بين المباشر والتولد وهو ضرار بن عمرو ، ومنهم من قال : إن للبشر خلق الله تعالى فينا متملق بنا من حيث ^(٤) الكسب ، وأما التولد فإن الله تعالى منفرد بخلقهم .

وقبل الشروع في المسألة نذكر حقيقة الفعل .

حقيقة الفعل

فالفعل على ما ذكره في الكتاب ، هو ما يحصل من قادر من الحوادث . وهذا يوم أن الفاعل يجب أن يكون قادرا حال وقوع للفعل لا بحالة واهية . كذلك ، فإن الراي ربما يرمى ويموت قبل الإصابة . فالأولى أن يقال في حقيقة الفعل : هو ما وجد وكان الغير قادرا عليه . فلا يتوجه عليه الاعتراض الذي وجهناه على الأول .

ثم إن بين الحدث وبين الفعل فرقا ، وهو أن الحدث يعلم محدثا وإن

(١) كسبا ، في م

(٢) نقل سنة ١٢٨ هـ . ولم تراه القول بنق الصفات ، وأن أفعالهم بدورة هـ .

(٣) حاول الأشاعرة بمذهب الكسب أن يثبتوا قسم العلم الإلهي وأنه يعلم بصفة الفعل لا بصفة الأمر فقررروا أن الله خالق الفعل وأن الإنسان يكسب منه من هذا المثل ، لئلا يقرر الله الإنسان وعزيمه قدرة الله وخلقته للفعل .

(٤) جهة ، في م

لم يعلم أن له محدثا ، وليس كذلك الفعل ؛ فإنه إذا علم فعلا علم أن له فاعلا ما وإن لم يعلمه بعينه

ولهذا عاب فاضى القصاة علي الأشمري في فخر الدم استدلاله على أن للعالم صانعا بقوله : قد ثبت أن العالم صنع فلا بد له من صانع ، فقال : إن العلم بأن العالم صنع يتضمن العلم بأن له صانعا ، فكيف يصح هذا الاستدلال ؟

فحصل من ^(١) هذه الجملة ، أنه إذا علم العمل فعلا يعلم أن له فاعلا ما على الجملة ، وإنما يقع الكلام بعد ذلك في تعيين الفاعل .

وإذا أردت أن تعلم الفاعل بعينه ، فلك فيه طريقان : أحدهما ، أن تختبر حاله ، فإن وجدت الفعل يقع بحسب قصده ودواعيه ، ويتقنى بحسب كراهته وصارفه ، حكمت بأنه فعل له على انحصار . والطريقة الثانية ، هو أن تعلم أن هذا المقدور لا يجوز أن يكون مقدورا ^(٢) للقادر بالقدره ، فيجب أن يكون مقدورا ^(٣) للقادر لذاته وهو الله تعالى .

ثم إنه رحمه الله تعالى لما ذكر في حقيقة الفاعل ^(٤) القادر ، سأل نفسه على ذلك فقال : كيف يصح ذلك وفي الناس من ذهب إلى أن الفعل إنما يقع بطبع الحبل ، أو بقوة له غالبية ، على ما ذكر عن الأوائل من المتفلسفين ؟

والجواب عن ذلك أن الطبع غير معقول ، وقد تقدم ذلك . ثم يقال لهم : ما تريدون بالطبع ؟ فإن أردتم به الفاعل الحمار ، فهو الذي نقوله ، ولكن المبارة فاسدة ، لأن العرب لا تسمى الفاعل الحمار طبعاً . وإن أردتم به أمراً

(١) من ، في م

(٢) لحدث ، في م

(٣) خاصة من م

(٤) الفعل ، في م

موجباً ، فإننا قد ذكرنا أن الفعل إنما يصدر عن الجملة ، فالتأثير فيه لا بد من (١) أن يكون راجعاً إلى الجملة .

ثم إنه رحمه الله لما ذكر حقيقة الفعل ، ورأى أن الأفعال فيها ما يستحق عليه المدح والتواب ، وفيها ما يستحق عليه القم والمقاب ، وفيها ما لا يستحق عليه واحد منهما ، تكلم في أقسام الأفعال .

وجملة الكلام في ذلك أن الفعل ينقسم (٢) إلى : ما له صفة زائدة على حدوثه وصفة جنسه ، وإلى ما ليس له صفة زائدة على ذلك . ما لا صفة له زائدة على حدوثه وصفة جنسه ، فهو كالحركة البيرة والكلام السير ، وذلك إما جمع من السامى ولا مدح فيه . وما له صفة زائدة على حدوثه وصفة جنسه ، فهو فعل العالم بما يفعله .

وذكر في الكتاب ، أن العالم بما يفعله ، المميز بينه وبين غيره ، لا يحل فعله من أحد وجهين : إما أن يكون له فعله ، أو لا يكون له فعله ، ولم يعم في ذلك زوال الإلجاء ، واقتصر على اعتبار زوال الشهوة . والأولى أن يعتبر زوال الإلجاء أيضاً .

فالقصة الصحيحة في ذلك أن يقال : إن فعل العالم بما يفعله المميز بينه وبين غيره إذا لم يكن ملجأ لا يخلو من أمرين : إما أن يكون له فعله ، أو لا . فإن كان له فعله فهو الحسن ، وهو ما لتأمله أن يفعله ولا يستحق عليه ذم . وإن لم يكن له فعله (٣) ، فهو القبيح ، وحده وحقيقته قد تقدم .

ثم إن الحسن ينقسم قسمين : فإما أن تكون له صفة زائدة على حسنه ،

أقسام لأسان

بح

نسن

وأما أن لا يكون كذلك . فالأول هو الذى يستحق عليه المدح ، والثانى هو الذى لا يستحق بفعله للمدح ويسمى مباحاً ، وحده : ما عرف فاعله حسنه أو دل عليه ، ولهذا لا توصف أفعال القديم تعالى بالمباح ، وإن وجد فيها ما صورته صورة المباح كالمقاب .

وأما ما يستحق عليه للمدح فملي قسمين : إما أن يستحق بفعله المدح ولا يستحق القم بأن لا يفعله ، وذلك كالتواقل وغيرها ؛ وإما أن يستحق المدح بفعله والذم بأن لا يفعله ، وذلك كالواجبات . وقد تقدم حدود هذه الأقسام .

ثم إن الواجبات تنقسم : ففيها ما له بدل وهو الواجب الخير ، وفيها ما لا بدل له وهو الواجب المضيق . وقد تقدم ذلك في صدر الكتاب .

وتنقسم قصة أخرى : إلى ما يمتدى ؛ وذلك نحو رد الوديعة وشكر النعمة (١) من المقتليات ، ومن الشرعيات كالزكاة (٢) وما شاكل ذلك ؛ وإلى ما لا يمتدى ، وذلك نحو النظر والمعرفة من المقتليات ، ومن الشرعيات كالصلاة والصيام وغيرها (٣) .

وتنقسم قصة أخرى إلى : عقل ، وشرعى . فالمعنى هو ما استفيد وجوبه بالشرع ، وذلك نحو الصلاة والصيام والحج وما جرى هذا الجرى .

وتنقسم الواجبات إلى : ما له سبب موجب ، وإلى ما ليس كذلك . وهذه القصة تنأت في المقتليات والشرعيات جميعاً .

فنال الأول من المقتليات فهو : كحفظ الوديعة ، فإن لها (٤) سبباً موجباً

(١) الزكاة ، في ص
(٢) لها ، في ص

(١) المسم ، في ص
(٢) ونحوها ، في ص

(٢) مقدم ، في ا

(١) فافضة من ا
(٢) لتأمله ، في ص

(١) وهو التكفل (١) به ، وقضاء الدين ، فإن الاستقراض سبب وجوبه ، وشكر الممّم فإن لوجوبه سبباً وهو العمة . ومن الشرعيات ، كالكفارات ، فإن لها سبباً موجباً وهو اليمين أو الخنث على اختلاف في ذلك بين الفقهاء ؛ وهذا في كفارة اليمين ، وأما في (٢) كفارة انطمار فسببها الطهار ، وفي كفارة القتل سببها القتل .

ومثال الثاني من المقليات : الإنصاف ، فإنه لا سبب له موجب ، ومثاله من (٣) الشرعيات الصلاة والصيام .

ثم ينقسم ما له سبب من الواجبات إلى : ما يكون سبب وجوبه من جهة ، وإلى ما يكون سبب وجوبه من جهة الغير .

فالأول ، ككفارة (٤) اليمين ، فإن سببه إما الخنث أو اليمين ، وأى ذلك كان فهو من فعلنا .

والثاني ، كالدية في قتل الخطأ ، فإن سبب وجوبه القتل ، وهو من جهة الغير . ويمكن أن يعد في هذا القسم : النظر في طريق معرفة الله تعالى لأن سبب وجوبه ربما يكون دعاء داع (٥) ، وقصة قاص ، وتخويف مخوف ؛ ويمكن عده في القسم الأول أيضاً لأن سبب وجوبه ربما يكون نظراً في كتاب ، أو سبباً من ذى قبل . وعلى الحقيقة فهذا المثال معدود في القسم الأول ، لأن سبب وجوب النظر إنما هو الخوف من تركه ضرراً ، وذلك (٦) أبداً يكون (٧) من فعلنا . وإنما يختلف الحال في سبب الخوف ؛ فمرة يكون من فعلنا ، ومرة يكون من فعل غيرنا .

- | | |
|-----------------------|-----------------------|
| (١) هذا التكفل ، في س | (٢) نافلة من س |
| (٣) في ، في س | (٤) هو كفارة ، في س |
| (٥) داع ، في الأصل | (٦) يكون أبداً ، في س |

وتنقسم الواجبات : ففيها (١) ما يضاف إلى أسبابها ، وفيها ما يضاف إلى أوقاتها .

فالأول ، كالكفارات ، فإنه يقال كفارة اليمين وكفارة الطهار .

والثاني ، كالصلاة ، فإنه يقال صلاة الظهر وصلاة العصر . والفرق بين الإضافتين ، أن أحدهما إضافة إلى سبب موجب ، والآخر (٢) إلى ما لا يوجب .

واعلم أن الأفعال الشرعية قد توصف بالصحة وقد توصف بالفساد ، والمراد به يختلف بحسب اختلاف مواضعه ، فإذا وصفت (٣) به العقود ، نحو البيوعات (٤) والأنكحة ، فيقال إنها صحيحة أو فاسدة ، فالمراد به أنه استوفى شرائطه على ما اقتضاه الشرع فأوجبه (٥) . كذلك حتى ينحصر له العرف ويحل له الاستمتاع ، أو لم يستوف على ما اقتضاه الشرع فلم يعد له ذلك ولا يحل له الاستمتاع . وإذا استعمل في الصلاة فالمراد به أنه يلزمه فيها الإعادة أولاً يلزم ذلك فيها . وإذا استعمل ذلك (٦) في الشهادة فقبل شهادة صحيحة أو فاسدة ، فالمراد به أن القاضي يلزمه الحكم بها أولاً يلزمه ذلك ، ولا يراد بذلك كونها صادقة أو كاذبة ، لأنها قد تكون صادقة ولا تكون صحيحة ، كشهادة المدعى عند الفقهاء ، وشهادة الأب لابنه ، فلا يلزم الحاكم الحكم بها ، وقد تكون كاذبة ثم توصف بالصحة ، إذا لزم الحاكم أن يحكم بها . وإذا استعمل في خبر الواحد ، فيقال إنه صحيح أو فاسد ، فالمراد به أنه هل على وجه يلزم (٨) العمل به ، أو لم ينقل على هذا الوجه فلا يلزم (٩) العمل به ، ولا يفيد (١٠) في ذلك (١١) كونه صدقاً وكذباً ؛ لأنه

- | | |
|------------------|---------------------------|
| (١) فيها ، في س | (٢) والأخرى ، في س |
| (٣) وصف ، في س | (٤) البياعات ، في الأصل . |
| (٥) حل ، في س | (٦) نافلة من س |
| (٧) يلزمه ، في س | (٨) نافلة من س |
| (٩) بذلك ، في س | (١٠) يلزمه ، في س |

قد يوصف بالصحة وإن كان كذباً إذا لزم العمل به ، ويوصف بالفساد إذا لم^(١) يلزم العمل به وإن كان صدقاً في نفسه . هذا هو القسم الأول .

وأما القسم الثاني فهو من أقدم القبيح .

أقسام قبيح

وجملة القول في ذلك ، أن أقسام القبيح تنقسم إلى : ما يكون صغيراً ، وإلى ما يكون كبيراً . وما يكون كبيراً ينقسم إلى : ما يكون كبيراً ، وإلى ما^(٢) لا يكون كبيراً^(٣) . والكلام في حقيقة هذه الأقسام وحدودها يعود في باب الوعيد إن شاء الله تعالى .

ثم إن القبايح تنقسم إلى : ما يتغير حاله بالإكراه ، وإلى ما لا يتغير حاله بالإكراه .

فالأول ، هو كل ما يتعدى عنه إلى غيره ، وذلك كإظهار كلمة الكفر ، فإن ذلك قبيح ولا إكراه . ثم إذا أكره عليه يجوز^(٤) له أن يقول ذلك ، لا على الاعتقاده والتدين به ، بل على أنكم كلفتموني إظهاره والقول به ، أو على أن النصارى يقولونه .

والثاني من هذين القسمين ، هو ما يتعدى ضرره إلى الغير ، وذلك هو قتل الغير وما شاكل ذلك ، فإن ما هذا سبيله لا يتغير بالإكراه ، بل يلزم للكفر أن يضع مع نفسه أن عقاب الله تعالى أعظم من عقاب هذا المكروه . فلو أقدمت على ما بكرهني عليه استحققت عقوبة أشد من هذا .

وتنقسم القبايح أيضاً إلى : ما لا يمكنه الامتناع عنه إلا بأن لا يفعله ، وإلى

ما يمكنه الامتناع عنه بأن يفعله على وجه آخر يخالف له . فالأول^(١) كالجهل ، فإن الامتناع منه لا يمكن إلا بأن لا يفعله ، والثاني كالخبر الكذب ، فإنه يمكنه الامتناع عنه بأن يوقعه على وجه الصدق ، وكالسجدة ، فإنه يمكن الامتناع منه بأن يوقعه سجدة للرحمن ولا يوقعه سجدة للشيطان .

ثم إنه رحمه الله ، لما رأى أن من حكم القبيح استحقاق الدم والعقاب عليه وأنه لا بد من أن يكون له مكلف طريق إلى إزالة العقوبة عن نفسه ، بين الطريق إلى ذلك على صرب من الإجهال قال : إن الطريق إلى ذلك : إما التوبة أو كثرة الطاعات .

والتوبة ، هو أن يندم على ما فعله من القبيح لقبه ، و يرمز على أن لا يعود إلى أمثاله في القبيح . ثم إن هذا القدر كاف إذا كان القبيح بينه وبين الله تعالى ، وأما إذا كان بينه وبين الآخرين بأن يكون أساءة إلى الغير ، فالواجب أن ينظر : فإن كان قتلاً ، يلزمه أن يندم عليه و يرمز على أن لا يعود إلى أمثاله في القبيح ويسلم نفسه إلى ولي القتل . وإن كان غصباً ، يرد المنصوب بعينه إن كان باقياً ، وإلا قيمته إن كان من ذوات القيمة ، أو مثله إن كان من ذوات الأمثال^(٢) ، ثم إذا تلب عن ذلك لا يستحق بدمه الدم والعقاب .

وإنما قلنا : إن التوبة على الحد الذي ذكرناه تزيل العقاب ، لأن نظير التوبة من الشاهد إنما هو الاعتذار ، ومعلوم أن أحدنا لو أساء إلى غيره ثم اعتذر إليه اعتذاراً صحيحاً فإنه لا يستحق بعد ذلك الدم على الإساءة ، فكذلك في مسائلنا .

(٢) يكون فداً ، في مر

(١) لم يكن ، في مر

(٢) نالصة من مر

(١) والأول ، في مر

(٢) التل ، في مر

وأما كثرة الطاعات، فإنها مما لا يؤثر في إزالة العقاب المستحق على الكبيرة والأعمار هذه الأعمار على ما سيحى في باب الوعيد إن شاء الله تعالى، ولكنها تؤثر في إزالة العقوبة المستحقة على الصغيرة، لأن كثرة الطاعات من الشاهد كثرة الإحسان إلى الغير، ومعلوم أن أحدنا لو أحسن إلى غيره ضررباً من الإحسان ثم كسر له رأس قلم فإن هذه الإساءة تقع^(١) مكفرة في جنب ماله من الإحسان لديه، وبالعكس من هذا فإنه لو قتل واحداً من أعزته فإنه يحبط جميع ماله قبله من الإحسان.

وإذ قد فرغنا من بيان أقسام الفعل وما يتصل به، نعود إلى الدلالة على أن أفعال المباد غير مخلوقة فيهم، وأنهم هم المحدثون لها.

والذي يدل على ذلك، أن الفصل بين الحسن والسيء، وبين حسن الوجه وقبيحه، فنعتمد الحسن على إحسانه ونظم السيء على إساءته، ولا تجوز هذه الطريقة في حسن الوجه وقبيحه، ولا في طول القامة وقصرها، حتى لا يحسن منا أن نقول للطويل لم طالت قامك، ولا للتصغير لم قصرت؟ كما يحسن أن نقول للظالم لم ظلمت؟ وللكاذب لم كذبت؟ فنؤلف أن أحدهما^(٢) متعلق بنا وموجود^(٣) من جهتنا بخلاف الآخر، وإلما وجب هذا الفصل، ولكان الحال في طول القامة وقصرها كالحال في الظلم والكذب، وقد عرف قصاده.

فإن^(٤) قالوا: لا يمكنكم أن تستدلوا بهذه الطريقة على أن هذه الأفعال متعانة بكم، فإنكم تعمدون الله تعالى على الأيمان، وإن كان الأيمان من فعلكم

ومتعلق بكم، وكذلك فإنكم يعمون أحداً على الإمامة والفرق والخرق وغير ذلك مع أن شيئاً من ذلك لا يتعلق به.

قلنا: أما الأول فليس على ما تظنون، لأننا لا نحمد الله تعالى على الإيمان نفسه، وإنما نحمده على مقدماته من الإقذار والتمكين وإراحة العلة بأنواع الألفاف، وذلك موجود من قبله ومتعلق به فلا يلزم، ولهذا قال بعض أصحابنا حين أورد بعضهم^(١) هذا السؤال عليه بحضرة بعض الأكابر فقال: فإننا لا نحمد الله تعالى على ذلك وإنما الله يحمداً سايه، فاقطع السائل. فقال السائل: شغعت المسألة فسهات.

وأما ما ذكرته ثانياً فليس كذلك أيضاً، لأننا لا نذم أحدنا على الإمامة والفرق والخرق، وإنما نذمنا على مقدمات ذلك؛ ألا ترى أن من وضع صيباً تحت برد ليوت^(٢) فإن ذمنا إياه ليس على الإمامة وإنما هو على إقامته أو وضعه تحت البرد، وكذلك من أتى صيباً في سور يعرقه الله تعالى، فإن لا يذمه على الإحراق الموجود من قبل الله تعالى، وإنما نذمه على تقريره من جهة^(٣) النار وإقامته فيها؟ ضد ما ظننته، وصح الاستدلال بهذه الطريقة.

فإن قال: ما أنكرتم أن الفصل بين الإحسان والإساءة، وبين حسن الوجه وقبيحه، راجع إلى أن أحدهما متعلق بنا من جهة الكسب بخلاف الآخر، لا إلى ما قلناه؟ قيل له: إن مذهبكم في الكسب لا يعقل، ولو عقل فإنه هادئ بالله تعالى فلا يبقى للعمل حجة صافية إني، فكيف يصح ما ذكرتموه؟ لصح أن على هذا المذهب لا يتصور استحقاق المدح والذم، ويلزم أن يكون

مصدرة إلى أن
أفعال المباد معدنة
فيهم

(٢) الموت، في من

(١) نافية من من

(٢) نافية من من

(٣) متعلق بنا وموجود، في ا

(١) نافية من ا

(٢) نافية من من

الظلم والكذب وغيرهما من الأفعال ، كطول القامة وقصرها في أنه لا يستحق استحقاق المدح والذم عليها البتة ، وذلك يوجب قبح بعثة الأنبياء ، وفساد الشرائع أصلاً .

وكما يلزم القوم على هذا المذهب أن لا يفرق بين الحسن والمسيء ، وأن يرتفع المدح والذم والثواب والعقاب ، ويلزمهم قبح بعثة الأنبياء ، ويلزمهم أيضاً أن يكون هوفاعل القبائح ، لأنه إذا كان خاتماً لأفعال العباد وفيها التمام لزم ما ذكرناه ، وذلك يوجب أن لا تقع لهم ثقة البتة^(١) بكتاب الله تعالى^(٢) ، وأن يجوزوا أن يميث إليهم رسولا كاذباً ويظهر المعجز عليه ، ليضلهم عن سواء السبيل ، ويدعوم إلى الكفر ، ويصرفهم عن الإسلام ؛ لأنه إذا جاز أن يفعل بعض القبائح جاز أن يفعل سائرهما ، إذ لا فرق بين بعضها وبين البعض في القبح .

ومتى قيل^(٣) : إن ذلك قبيح ، والله تعالى غير موصوف بالقدرة على العمد بالقبيح ، قلنا : قد أجبنا عن هذا ، وبيننا أن الله تعالى موصوف بالقدرة على ما لو فعله لكان قبيحاً ؛ وذلك أنه لو لم يقدر على التفرد بذلك تقديراً ، فإنه يقدر على أن يجعله كسباً لبعض العباد ، فيلزم ما ذكرناه .

وكما أن هذا لازم لم ، فكذلك يلزمهم أن لا يثبت لرسول الله تعالى . على الكفرة ، لأن للكافر أن يقول إن كنت رسولا فلا أقل من أن تكون رسالتك موافقة لما راد الرسل ، فكيف تدعونا إلى الإسلام ، ومن أرسلك إلاننا أراد منا الكفر وخالفه فينا ، وجعلنا بحيث لا يمكننا الانفكاك عنه ؟

ويلزم^(١) انقطاع الرسل من وجه آخر ، وهو أن يقال لهم : إلى ماذا تدعونا ؟ فإن كنتم^(٢) تدعونا إلى ما خالفه الله تعالى فينا ، فإن ذلك مما لا فائدة فيه ، وإن كنتم^(٣) تدعونا إلى ما لم يخالفه الله تعالى فينا ، فذلك مما لا نطقه لا يمكن منه .

ويلزمهم التوبة بين الرسول وبين إبليس ، لأن الرسول يدعوم إلى خلاف ما أراد الله تعالى منهم^(٤) ، كما أن إبليس يدعوم إلى ذلك . بل يلزمهم أن يكون حال الرسول أسوأ من حال إبليس ، لأن إبليس إنما يدعوم إلى خلافه ، وكل مذهب يقتضي ذلك ويؤدي إليه فكافيك به فساداً .

ويلزمهم أيضاً قبح الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، لأن الأمر لا يخلو : إما أن يكون أمراً بالواقع ، وذلك قبيح ويحرم في القبح مجرى أمر المرمي شامق بالنزول . X

وإن كان أمراً بما لا يقع ، فإن الأمور غير قادر عليه عندهم لقولهم بالقدرة الزبانية ، فيكون الأمر به أمراً بما لا يطاق ، وتكليف ما لا يطاق قبيح .

وهكذا الكلام في النهي عن المنكر ، لأنه إن^(٥) كان نهياً عن الواقع ، فإن ذلك قبيح^(٦) ولا^(٧) فائدة فيه ، وإن كان نهياً عما لم يقع ، فإن ذلك نهى لما لم يقدر عليه وذلك قبيح أيضاً ، ويحرم في القبح مجرى نهى الزمن عن العدو^(٧) . X

(١) ويلزمهم ، في س (٢) و (٣) كنت في الأصل (٤) إذا ، في س (٥) لا ، في س (٦) بهم ، في س (٧) ما بين إشارتي الضرب X X فيه تقديم وتأخير في س

(٢) ناقصة من

(١) ناقصة من س (٢) قال ، في س

فإن قيل : الاستدلال بحسن المدح والذم والأمر والنهي على أنا محدثون لتصرفاتنا استدلال بفرع الشيء على أصله ، لأننا ما لم نعلم أن أحدنا يحدث لتصرفه لم نعلم حسن مدحه وذمه وأمره ونهييه .

قيل له : إنا نعلم حسن الأمر والنهي والمدح والذم على الجملة ضرورة ، وإن لم نعلم كونه محدثاً على التفصيل ، فلا يكون الاستدلال بذلك عليه استدلالاً بفرع الشيء على أصله ؛ كما أنما لمّا أمكننا أن نعلم كون الذات قادراً (١) عالماً (٢) وإن لم نعلم كونه حياً ، أمكننا الاستدلال بذلك على كونه حياً ، ولا نكون مستدلين بفرع الشيء على أصله ، وإن لم يكن الذات عالماً وقادراً ما لم يكن - . كذلك في مسائلنا .

ويلزم (٣) أيضاً قبح مجاهدة أهل الروم وغيرهم من الكفار ، لأن الكفر أن يقولوا (٤) لمد (٥) تحمدونا ؟ فإن كان جهادكم إيانا على ما لا يريد الله تعالى منا ولا يحبه فالجهاد لكم أولى وأوجب ، وإن كان الجهاد لنا على ما خلقنا وجعلنا بحيث لا يمكننا مفارقتة والانفكاك عنه فذلك جهاد لا معنى له ، ولو وجب هذا الجهاد والحال (٦) ما ذكرناه (٧) لكان إنما يجب لله .

طريقة أخرى
في أن أصل
العباد غير مخلوقة
فيهم

طريقة أخرى في أن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم وأنهم المحدثون لها .
وتحريرها هو أن هذه التصرفات يجب وقوعها بحسب (٥) قصودنا ودواعينا (٥) ويجب انتفاؤها بحسب كراهتنا وصارفتنا مع سلامة الأحوال إما محققاً وإما مقدراً ، فلو أنها محتاجة إلينا ومتعلقة بنا وإلّا لما وجب ذلك فيها ، لأن هذه (٦) الطريقة تثبت احتياج الشيء إلى غيره ، كما يعلم احتياج

التحرك إلى الحركة ، والساكن إلى السكون ؛ وهي هذه الدلالة الممتدة ، وما تقدم كان على طريق الإلزام .

وقولنا في هذه التصرفات أنه يجب وجودها بحسب قصدنا ودواعينا (١) ، ويجب انتفاؤها عند كراهتنا وصارفتنا ، فلما راد به طريقة الاستمرار ، لا ما نقوله في كون الجسم متحركاً وأنه يجب عند وجود الحركة . وقولنا مع سلامة الأحوال ، فلما راد به خلوص الدواعي وزوال اللوانع . وقولنا إما محققاً ، فلما راد به فعل العالم لما يفعله ، فإنه (٢) يجب وجوده بحسب قصده وداعيه تحقيقاً (٣) . وقولنا وإما (٤) مقدراً ، فلما راد به فعل الناسي (٥) ، فإن فعله وإن لم يقع بحسب قصده محققاً ، فهو واقع بحسبه مقدراً ، فإذا لو قدرنا أن يكون له داع لكان لا يقع فعله إلا موقوفاً عليه وبحسبه .

إذا ثبت هذا ، فالذي يدل على أن هذه التصرفات يجب وقوعها بحسب قصدنا ودواعينا هو ، أن أحدنا إذا دعاه الداعي إلى القيام ، حصل منه القيام على طريقة واحدة ووتيرة مستمرة ، بحيث لا يختلف الحال فيه . وكذلك فهو دعاه الداعي إلى الأكل بأن يكون جائعاً وبين يديه ما يشتهي ، فإنه يقع منه الأكل على كل وجه ، ولا يختلف الحال في ذلك . وهذه أماراة كونه موقوفاً على دواعينا وبقع بحسبها . وكما (٥) أنها تقع (٥) بحسب دواعينا وتقف (٦) عليها ، فقد تقف (٧) على قصودنا أيضاً ، وعلى آلائنا ، وعلى الأسباب الموجودة من قبلنا ، ألا ترى أن قوله : محمد رسول الله ، لا تنصرف إلى محمد بن عبد الله

(٢) يقع بحسب القصد وداعيه محققاً ، في م
(٤) السامي والناجم ، في م
(٦) ويقف ، في م

(١) أو ، في م
(٢) ناصة من م
(٥) أنه يقع ، في م
(٧) يقف ، في م

(١) عالماً قادراً ، في م
(٢) على مددا ، في م
(٥) قصدنا ودواعينا ، في م
(٣) ويلزمهم ، في م
(٤) هذه ، في م
(٦) بهذه ، في م

دون غيره من المحدثين ولا يكون خبراً عنه إلا بقصده ، وكذلك الكتابة^(١) لا تحصل منه إلا إذا علمها ، ولا يكفي ذلك حتى يكون مستكلاً للآلات التي تحتاج الكتابة إليها نحو القلم وغيره ، وأيضاً فإن الألم يقع بحسب الضرب الموجود من جهته ، بقل بقلته ويكثر بكثرته ، فصح حاجة هذه التصرفات إليها وتعلقها بنا على الحد الذي ادعينا .

فإن قال^(٢) : لا يمكن الاستدلال بهذه الطريقة على أن هذه التصرفات واقعة من جهتنا ، لأن فعل الملجأ يقع بحسب قصد الملجئ وداعيه ، ثم لا يدل عندكم على أنه فعله . وكذلك فير الدابة في الجهة التي تسير فيها تابع لقصد الراكب وموقوف عليه . كذلك فنعم أهل الجنة تابع لاختيارهم وموقوف على قصودهم . وأيضاً فإن اللون الحادث عند الضرب موقوف على الضرب ، بقل بقلته ويكثر بكثرته . وهكذا ؛ فبياض^(٣) القبيط^(٤) يقع بحسب الضرب من جهتنا . وسواد الخبر يقف على أحوال خاليط الزاج بالفض ، وأيضاً فإن الحرارة الحادثة عند حك إحدى الراحتين بالأخرى موقوف على الحك ، بقل بقلته ويكثر بكثرته ، ثم لم يدل شيء من ذلك على أنه واقع من جهتنا ومتعلق بنا ، كذلك في مسائلنا .

قيل له : أما فعل الملجأ ، فإنه يقع بحسب قصده وداعيه ، غير أن داعيه مطابق لداعى الملجئ فلا يصح ما ذكرتموه ، وكذا الكلام في الدابة ، ولهذا فلو قصد الراكب أن يسيرها^(٥) في وجه الأسد لما سارت ، فصح أن يسيرها^(٦)

تابع لقصدها^(١) وداعيتها^(٢) ، دون قصد الراكب وداعيه . وأما نعم أهل الجنة فالحق بالله تعالى وموقوف على قصده وداعيه دون قصودهم ودواعيهم ، لا ذلك وإلا كان يجب إذا دعى بعضهم الداعى إلى أن يبلغ نوابه نواب بعض الأنبياء أن يحصل ذلك ، ومعلوم خلافه . وأما ما ذكرته في اللون فقال ، لأن ذلك اللون ليس بحادث ، وإنما هو لون الدم الذي كان فيه فارتفع الضرب ، لولا ذلك وإلا كان يجب أن يحصل هذا اللون في الجاد عند الضرب ، لأن السبب حاصل والحل محتمل ، ولا منع معلوم خلافه .

فإن قيل : ليس لا يجب في الضرب أن يولد الألم في الجاد وإن كان له في الحى ، فهلا جاز مثله في اللون ؟ قلنا : إنما لم يصح ذلك في الألم ، والضرب إنما بشرط انتفاء الصحة ، وهذا إنما يتأتى في بدن الحى دون الجاد ، كذلك في اللون ، فظهر الفرق بينهما .

وهكذا الكلام في يياض القبيط ، فإن ذلك اللون ليس بحادث بل هو لون الحى له فظهر^(٣) بالضرب ، ولهذا يستعان في ذلك بيياض البيض ، لولا ذلك لا يجب إذا صب الماء في الطنجير وضرب^(٤) أن يبيض^(٥) لأن السبب حاصل ، والحل محتمل ولا منع ، والمعلوم خلافه .

وكذا ما قلناه في خلط الزاج بالفض ، لأن ما ظهر^(٦) من السواد كان كامناً بالباطن ، لولا ذلك وإلا كان تشيع^(٧) هذه القضية في كل ما يمين بخلطها بالآخر .

(٢) وداعيه ، في ص

(٤) أبيض ، في ص

(٦) يظهر ، في ص

(١) لقصده ، في ص

(٢) وظهر ، في ص

(٥) ومعلوم ، في ص

(٧) تشيع ، في ص

(٢) قيل ، في ص

(١) الكتابة الحنة ، في ص (٤) القبيط نوع من الحلوى . اطرسان العرب ولاح العروس

(٦) يسير ، في ص

(٥) تسير ، في ص

وكذا الجواب عما ذكره في الحرارة وحصولها عند حك إحدى راحتين بالأخرى ، فإنها حرارة كانت فيه فظهرت عند الحك ؛ لولا ذلك وإلا كان يجب متى حكنا الجليد بمضه ببعض أن يحدث^(١) هناك حرارة ، لحصول السبب وزوال الموانع .

فصح بهذه الجملة أن أفعال المباد غير مخلوقة فيهم ، وأنهم هم^(٢) المحدثون لها على ما ذكرناه ، فعلى هذا يجري الكلام في هذا .

فإن قيل : ما أنكرتم أن هذه التصرفات يخالقها الله تعالى فيكم مطابقة تصودكم ودواعيكم بجمري العادة ، لا أنها متعلقة بكم تعلق الفعل بعامله . قيل له : إن كل اعتراض لا يثبت إلا بعد ثبات ما اعترض به عليه فهو فاسد ، لأنه إن صح ذلك المذهب المعترض عليه فالاعتراض عليه فاسد ، وإن لم يصح فالاعتراض لا يثبت أصلا ، وهذا الاعتراض من ذلك القبيل ، لأننا ما لم نعلم الحدث في الشاهد ، لا يمكننا أن نعلم الحدث في الغائب ، فإن الطريق إلى إثبات الحدث في الغائب ، هو أن هذه التصرفات محتاجة إلينا ومتعلقة بنا في الاحتياج إلى محدث وفاعل ، وإنما احتاجت إلينا لحدوثها ، فكل ما شاركها في الحدوث ، وجب^(٣) أن يشاركها في الاحتياج إلى محدث وفاعل .

فإن قيل : جوزوا قبل النظر في الدلالة على إثبات الصانع : أن يكون في المباد حدث يحدث هذه التصرفات فيكم عند تصودكم ودواعيكم لجمري العادة .^(٤) له : إن ذلك تمجيز^(٥) لما لا يعقل ، إذ المقول من الحدث هو من يمع من منه بحسب قصده ودواعيه^(٥) وينتفى بحسب كراهته وصارفه ؛ وعندما أن

هذا المعنى يثبت في أحدنا ولا يكون محدثا ، وإذا كان ذلك^(١) كذلك فقد أخرجوه عن كونه مقولا فكيف يجوزوه^(٢) في الغائب . وعلى أنا إذا علمنا بالدليل أن أحدنا محدث لتصرفاته تقول : من قال : جوزوا أن يكون في الغائب محدث أحدثها فيكم لا إنكم أنتم المحدثون لها ، يجري مجرى أن يقال : جوزوا خلاف ما علمتموه ، وذلك خلف من القول .

وبعد ، فلو كان حدوث هذه التصرفات عند تصودنا ودواعينا بجمري المادة لوجب صحة أن يختلف الحال فيه ، كما في الحر والبرد ، فإنه لما كان طريقة المادة تختلف بحسب البلدان ، وهكذا سائر ما طريقة المادة^(٣) ، نحو الاحراق وما يجري مجراه . وعلى هذا يقال^(٤) في الحيوانات^(٥) إن في الحيوانات^(٥) حيوانا^(٦) يقال له السندل ، يدخل النار ويتمرغ فيها فلا تؤذيه ولا يمترق بها ، وحتى أنه يتخذ من وبره منديل غمر ، فكلما توسخ يلقى في النار فيعود أنظف ما يكون ويمكن^(٧) . وهكذا فإنه يقال أن بكرمان خشبة لا تحترقها النار ، لذلك في مآلتنا ، لو كان حدوث هذه التصرفات عند تصودنا بجمري المادة لجاز أن يختلف الحال^(٨) فيها حتى يصدق قول من قال : إنه شاهد في بعض البلاد الغائبة عنا من كان يقع منه فعله عند صارفه ، وينتفى عند داعيه ، ويمكنه حمل الثقل من الأجسام وهو ضعيف ، ولا يمكنه حمل الخفيف منها إذا عاد إلى قوته ، ويتأتى منه الكتابة البديعة ولما تعلمها ولا علمها ، فلما تعلمها لم يتأت منه ذلك ، ومن صدق هذا الخبر فهو متجاهل أو غير عاقل .

(٢) يجوزوه ، في م

(٤) ناقصة من م

(٦) حيوان ، في م

(٥) المادة ، في م

(١) ناقصة من م

(٣) الماديات ، في م

(٥) الحيوان ، في م

(٧) ناقصة من م

(٢) ناقصة من ا

(١) ما ، في م

(١) يحصل ، في م

(٣) يجب ، في م

(٥) دواعيه ، في ا

فإن قيل : قولكم إن أحدنا يحدث لتصرفه لأن تصرفه يقع بحسب قصده ودواعيه باطل بالسامى ، فإنه يحدث وإن لم تقع تصرفاته بحسب قصده ودواعيه .

وجوابنا ، أن هذا الذى أوردتموه انعكس الدلالة ، والأدلة لا يعتبر فيها العكس ، وإنما يعتبر فيها الطرد والنافضة ، وذلك هو أن يربنا شيئاً وقع بحسب قصودنا ودواعينا ثم لم يتعلق بنا تعلق الفعل فاعله ، فيما أن يربنا محدثاً لم يقع فعله بحسب دواعيه ، فإن هذا عكس ما دللنا به في السألة ، وذلك لا يقدح في كلامنا ، لأنه لا يمنع في حكيم مثلين أن يكونا معومين مختلفين . وعلى هذا نعرف حدوث الأجسام بدلالة ، وهو استحالة انكسارها عن (١) الحوادث ، وحدث الأعراض بدلالة أخرى وهو حوار الدم عليها . ونحن وإن لم نمكسها أن تعلم هذه الطريقة أن السامى يحدث ، فإن ذلك يمكن بطريق أخرى . على (٢) أن في هذه الدلالة ما هو احتراز عن السامى ، لأننا قلنا هذه التصرفات تقع بحسب قصودنا ودواعينا (٣) وننتفى بحسب كراهتنا وصارفنا مع سلامة الأحوال إما محققاً وإما مقدرأ ، ومعلوم أن تصرفات (٤) السامى وإن لم تقع بحسب قصده محققاً ، فقد تقع بحسب قصده مقدرأ ، لأننا لو قلنا أن السامى قصداً ، لكان لا بد في تصرفه من أن يكون واقعاً بحسب قصده . ثم الذى يدل على أنه يحدث كالتعلم ، هو ما قد ثبت أن فعله يقع بحسب قدرة يقل بقلتها (٥) ويكثر بكثرتها ، وعلى هذا لو كان في منتهى رجله كوز يمكنه أن يحركه ، ولو كان بدل الكوز حجر عظيم لم (٦) يمكنه حمله ولا تحريكه .

وأيضاً فعلوم أن النائم وهو بالزى مثلاً يستقد أنه ينفد ، وهذا الاعتقاد أهل قبيح فلا يحرك ؛ إما أن تكون من قبل الله تعالى ، أو من (١) قبل غيره (١) . لا يجوز أن يكون من جهة الله تعالى لأنه قبيح ، والله تعالى لا يقبل القبيح ، ولا يجوز أن يكون من جهة غيره ، لأن العبر إنما بمدى الفعل عن محل القدرة بالاعتقاد ، والاعتقاد لا حط له في توليد الاعتقاد ، فليس إلا أن يكون من جهته هل ما قلناه .

فإن قيل : قد ينتمى أن هذه التصرفات متعلقة بنا ومحتاجة إلينا ، فينبوا أن جهة الحاجة إنما هو الحدث أيتهم لكم ما ذكرتموه ، قلنا : الذى يدل عليه أن الذى يقف كونه على أحوالنا ميباً وإثباتاً إنما هو الحدث ، فيجب أن تكون جهة الحاجة إنما هو الحدث على ما ذكرناه .

وبعد ، فإن حاجتها إلينا لا تخلو ؛ إما أن تكون لاستمرار التقدم (٢) ، أو لاستمرار الوجود (٣) ، أو لتجدد الوجود (٤) . لا يجوز أن تكون محتاجة إلينا لاستمرار العدم ، لأنها كانت مستمرة العدم (٥) وإن (٥) لم تكن ؛ ولا يجوز أن تكون محتاجة إلينا لاستمرار الوجود ، لأنها تخرج عن كوننا (٦) قادرين وهي مستمرة الوجود ؛ فلم يبق إلا أن تكون محتاجة إلينا لتجدد الوجود هل ما قلناه .

فإن قيل : لم لا يجوز أن تكون محتاجة إلينا ومتعلقة بنا من جهة الكسب ؟ قلنا : إن الكسب غير مقبول ، وما لا يقبل لا يجوز أن يجعل جهة الحاجة (٧) .

(٢) وجودنا ، في م
(٣) وجودنا ، في م
(٤) أن نكون ، في م

(١) جهة ، في م
(٢) ميباً ، في م
(٥) و ، في م
(٦) الحاجة ، في م

(٢) وعلى ، في م
(١) تصرف ، في م
(٦) لا ، في م

(١) من ، في م
(٢) مصدرنا ودواعينا ، في م
(٥) بطلبها ، في م

وبعد ، فإن الذي دلّكم على أن هذه التصرفات متعلقة بنا من جهة الكسب ، ليس إلا وجوب وقوعها بحسب قصدنا ودواعينا ، ووجوب انتفاعنا بحسب كراحتنا وصارقنا ، وهذا ثابت في الحدوث فلا جعلتموها محتاجة إلينا من هذا الوجه ؟

فإن قيل (١) : ما أنكرتم أنها متعلقة بنا من جهة الحلول ؟ قلنا : لو كان كذلك لكان يجب أن لا يفرق بين اللون وبين هذه التصرفات ، لأن الحلول ثابت فيه ، وللمعلوم خلافه . فصح أن الحاجة (٢) إلينا إنما هو للحدوث ، على ما ذكرناه .

وأحد ما يدل على أن أفعال المباد غير مخلوقة فيهم ، هو ما قد ثبت من أن الماثل في الشاهد لا يشوه نفسه ، كأنه يعلق العظام في رقبتها ، ويركب القصب ويمدو في الاسواق . فكما لا يفعل ذلك ولا يتولاه ، فلا يتولى (٣) غيره أيضاً ولا يريد منه . وإنما لا يفعل ذلك ولا يختاره لعله بقبحه ولتناه عنه . وإذا وجب ذلك في الواحد منا ، فلأن يجب في حق القديم تعالى وهو أحكم الحاكمين أولى وأحرى . وعلى مذهبهم أنه تعالى شوه نفسه وسوء الثناء عليه ، وأراد منهم كل ذلك ، تعالى عما يقولون .

فإن قيل : إن هذه الأشياء تقبح منا فأما من الله تعالى فلا ، وصار الحال فيه كالحال في الشرعيات ، فكما أن فيها ما يقبح من بعضنا ويحسن من البعض كالصلاة فإنها تقبح من الخائض وتحسن من الطاهر ، كذلك في مسائلنا .

أحد ما يدل على عدم خلق الله لأفعال المباد أن الناقل لا يشوه نفسه ولا يريد من غيره ذلك

قلنا : إنما وجب ذلك في الشرعيات ، لأن الوجه في حسنها وقبحها كونها مصالح ومفاسد ، والمصالح والمفاسد تختلف بحسب اختلاف الأشخاص والأوقات ، وليس كذلك في العقليات ، لأن الوجه في حسنها وقبحها وجوه تختصها ، ففي وجد ذلك الوجه وجب قبحه أو حسنه ، سواء كان (١) من الله تعالى أو من الواحد منا .

وأحد ما يدل على أنه تعالى لا يجوز أن يكون خالقاً لأفعال المباد ، هو أن في أفعال المباد ما هو ظلم وجور ، فلو كان الله تعالى خالقاً لما لوجب أن يكون ظالماً جباراً ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

ونحن قبل أن نحقق هذا الكلام عن الخضم نبين حقيقة الظلم .

اعلم ، أن الظلم كل ضرر لامع فيه ولا دفع ضرر ، ولا استحقاق ، ولا الظن للوجهين للتقنين . ولا يكون في الحكم كأنه من جهة الضرر به ، ولا يكون في الحكم كأنه من جهة غير فاعل الضرر .

ولا بد من اعتبار هذه الشرائط : من أن لا يكون فيه نفع ولا دفع ضرر ، لا معلوماً ولا مظنوناً ولا استحقاقاً (٢) ، لأن أحدنا لو كلف الأجير العمل بالأجرة لا يكون ظالماً لما كان في مقابلته من النفع ما يوازيه ، وكذلك فإن من شرط أن الصبي دفعاً للضرر عنه لا يكون ظالماً لتضمنه دفع الضرر عنه ، وكذلك فلن قدّم للسوء وللمرتكب للقيح لا يكون ظالماً لأنه مستحق .

وقولنا : ولا الظن لأحد الوجهين المتقدمين ، فن أجل أنه لا فرق بين أن

(٢) فائدة من أ

(١) وقع ، في م
(٢) استحقاق ، في الأصل

(٢) احتياجه . في م

(١) قال ، في م
(٢) يول ، في م

أحد ما يدل على أن الله تعالى لا يكون خالقاً لأفعال المباد أن فيها ظلاً وجوراً وهذا لا يصح على الله

يكون الفع ودفع الضرر معلوماً^(١) وبين أن يكون مغايراً^(٢)، ألا ترى أنه يحسن من أحدنا أن يكلف ولده الاختلاف إلى المكتب وإن شق ذلك عليه ولا يكون ذلك^(٣) منه ظلاً، لما كان في مقابلته نفع مظلون أو دفع ضرر مظلون، فصح أنه لا بد من اعتبار أن يكون الفعل ضرراً لا نفع فيه، ولا دفع ضرر، ولا استعاق، ولا الظن لأحد الوجهين للتقدمين حتى يكون ظلاً.

وكلا لا بد من اعتبار ذلك، فلا بد من أن لا يكون في الحكم كأنه من جهة الضرر به، لأنه لو كان كذلك لم يكن ظلاً. ألا ترى أن من حاول مال غيره أو ذمه فأتى عليه، فقتله^(٤) دفعاً، لم يكن ظلاً له، لما كان ذلك الضرر كأنه حل به من قبله.

وكلا لا بد من اعتبار هذا الشرط، فلا بد من أن لا^(٥) يكون في الحكم كأنه من جهة غير فاعل الضرر، لأنه لو كان هذه الصفة لم يكن ظلاً ألا ترى أنه تعالى لو أحرق صديقاً أتى به في النار، أو أماله وقد وضع تحت الرد لا يكون ظلاً^(٦) له، لما كان هذا الإحراق وهذه الإمامة في هذا الحكم كأنه من جهة غير الله تعالى.

ولو قلت^(٧): إن الشرط الثاني، وهو أن لا يكون في الحكم كأنه من جهة الضرر به داخل فيما تقدم، لأن المدفوع مستحق لأن يدفع بما أمكن. وهكذا فلو جعله داخلاً تحت الشرط الأخير لصح أيضاً، لأن الإتيان عليه وقتله في الحكم كأنه من جهة غير فاعل الضرر. فهذا هو الكلام في حد وحقيقة الظلم.

(١) مطلوباً وبين أن يكون معلوماً. في ص (٢) نالصة من أ
(٢) نالصة من ص (٣) نالصة من ص
(٤) ظلاً، في ص (٥) ظلاً، في ص

والذي يدل على ما ذكرنا، هو أنهم متى عرفوا الضرر على الوجوه التي بينها سموه ظلاً، ومتى لم يعرفوه على هذا الوجه لم يسموه ظلاً.

وعلى هذا فإنهم لما اعتقدوا حصول هذا الضرر على هذا الوجه من الحيثية بدخولها جحر الفأرة وإخراجها^(١) منه، قالوا: أعظم من حية.

هذا هو حقيقة الظلم، وإذا استعمل في غير ذلك فهو على سبيل^(٢) المجاز، وعلى هذا يقال للسحاب إذا مطرت في غير حيثها أنها ظلمت، تشبيهاً بالظلم على الحقيقة. إلا أنه ليس يجب إذا استعمل لفظ من الأنطاط في بعض المواضع مجازاً أن يستعمل^(٣) في سائر المواضع فيقال: ظلمت الريح أو للنار، كما قالوا ذلك في السحاب، لأن من حق المجاز أن يُقر حيث ورد.

وقد يذكر له حدود^(٤) ولا يصح شيء منها.

من جعلتها، قولهم: إن الظلم هو ما ليس لفاعله أن يفعله، وهذا لا يصح، لأن العلم بالحد ينبغي أن يكون علماً بالحدود، لا أن يكون تابلاً له، وفي هذا الوضع ما لم يعلم ظلاً، لا يعلم أنه ليس لفاعله فعله.

وبهذه الطريقة عبنا على أبي على تحديد الواجب بما به ترك قبيح، قلنا: إنا ما لم نعلم وجوبه لا يمكننا أن نعلم قبح تركه، فكيف حددت الواجب به، وفيما ذكرت ترتيب^(٥) العلم بالحد على العلم بالحدود، وذلك مما لا يصح.

وبعد، فإن القبايح كلها اشتركت في أنه^(٦) ليس لفاعله فعلها، ثم ليس يجب أن يكون الكل ظلاً، فإن الكذب والعبث وغيرهما مما لا يسمى بذلك.

(١) خروجها، في ص (٢) خريق، في ص
(٢) يستعمل نك، في ص (٣) فلا، في ص
(٤) يترب، في ص (٥) أن، في ص

حدود العلم
سجدة
العلم ما ليس
لفاعله أن يفعله

وقيل في حله : هو وضع الشيء في غير موضعه وهذا أبعد من الأول ؛ لأنه لو كان كذلك لوجب إذا وضع أحدا مندباً على ركبته^(١) أو عظم أجنبياً على الحد الذي يعظم والله أن يكون ظالماً ، لأنه وضع الشيء في غير موضعه . إذا جعل البذرة^(٢) في الخبرة أن يكون ظالماً ، لأنه وضع الشيء في غير موضعه ، وقد عرف خلافه . فيجب أن تكون حقيقة الظالم ما ذكرناه ؛ إما لأنه موضوع له أصلاً ، أو لأن بكثرة الاستعمال فيه صار حقيقة ، كالفائض في قضاء الحاجة .

الظلم هو وضع
الشيء في غير
موضعه

ثم إنه رحمه الله عاد إلى تحقيق هذا الإلزام^(٣) على القوم .

عودة إلى تحقيق
الأدلة على القوم

والأصل فيه ، أن هذا الإلزام إلزام العبارة دون المعنى ، لأن المعنى بما قد ذهب إليه القوم ، وإنما امتنعوا من إجراء هذه العبارة على الله تعالى ، لما رأوا أن الأمة بأسرها اتفقوا على أن^(٤) من أطلق هذه اللفظة على الله تعالى فقد كفر ، وهؤلاء القوم إذ عفتلوا في الله^(٥) تعالى أنه فاعل للظلم ولد هو أحسن منه فقد كفروا ، سواء أجروا هذه اللفظة على الله تعالى أو لم يجروا .

بين ما ذكرناه ويوضحه ، أن إطلاق هذه العبارة إنما صار كفراً لضمه إضافة العلم إلى الله تعالى لا لحرد العبارة ؛ وعلى هذا فإنه لو كان الظالم في بعض اللغات اسماً للعادل ، فوصف المشرك بتلك اللمة إلهه بالظلم . فقال : يا ظالم يا ظالم ، يريد به يا عادل يا حكيم ، فإنه لا يكفر .

وربما وجه هذا الإلزام على وجه آخر فقال : لو كان الله تعالى فاعلاً للظلم

وجب أن يقال : إن الظلم منه ومن عنده ، وهذا لا يرتكبه القوم .

وربما ألزمهم وجهاً آخر فقال : لو كان الله تعالى فاعلاً للظلم لوجب أن ترجع إليه أحكام الظلم من القوم والاستغفاف وما يتعلق بذلك ، تعالى الله عن ذلك . هذا جيد ، إلا أنه لا يختص الظالم بل يضم جميع القبائح من الكذب والبغث وغيرها ، فصح أن هذا الإلزام يعود إلى العبارة على ما ذكرناه .

إذا ثبت هذا ، وأردت أن تلزمهم إطلاق هذه العبارة على الله تعالى ، فذلك فيه طريقان اثنان :

أحدهما ، أن تقول : قد ثبت أن قولنا فاعل للظلم وقولنا ظالم واحد ، بدليل أنه لا فرق بين أن يقول القائل فلان فاعل للظلم ، وبين أن يقول به^(١) ظالم . حتى لو قال فلان ظالم وليس بفاعل للظلم وليس بظالم ، لتناقض الكلام ، وهذه إمارة اتفاق الأنطيين في المعنى ، فإن بهذه الطريقة يعرف أن معنى والجلوس القعود^(٢) واحد ، وكذلك^(٣) الكلام في كل انطيين متفقين في المعنى .

فإن قيل : كيف يصح قولكم إنهما متفقان في المعنى ، ومعلوم أن قولنا الظالم اشتق من ظلم ، وقولنا فاعل للظلم اشتق من من فعل الظلم ؟ قلنا : إنما ادعينا اتفاقهما في الاشتقاق وإما قلنا : إنهما متفقان في المعنى ، ولا يمنع في ذلك اتفاقهما في المعنى واختلافهما في الاشتقاق ، ولهذا فإن القعود والجلوس لهما واحد ، ثم القعود مشتق من قعد ، والجلوس مشتق من جلس .

(٢) القعود والجلوس ، قر ص

(١) فلان ، قر ص

(٣) وحكما ، قر ص

(٢) البذرة ، قر ص

(٤) خاصة من ص

(١) وكتبه ، قر ص

(٣) هذه الدلالة ، قر ص

(٥) القديم ، قر ص

والوجه الثاني في ذلك هو أن قول : إن أهل الأمة لما اعتقدوا في الواحد منا أنه أضر بالغير الضرر الذي ذكرناه ، سموه ظناً ، ومتى لم يعتقدوا ذلك فيه لم يسموه به . كما أنهم لما اعتقدوا تعاقب الضرب والشتم بالواحد منا تعاقب الفعل بفاعه سموه (١) «أضارباً وشتاماً» ؛ فكما أن الضرب والشتم اسم لمن فعل الضرب والشتم ، فكذلك الظالم يجب أن يكون اسماً لمن فعل الظلم .

فإن قيل : إنهم أخطئوا في الاعتقاد. قلنا : هب أنهم أخطئوا في الاعتقاد، أليسوا قد أصابوا في هذه التسمية ؟ وهذا القدر كاف . وصار ذلك كتنسية الأضنام آلهة لا اعتقادهم أنها تستحق العبادة ، فكما أن حطام في الاعتقاد لم يمنع من إصابتهم في التسمية ، كذلك ههنا .

وإن قيل : لم لا يجوز أن يكون الظالم اسماً لمن حله الظلم ؟ قلنا : لو كان كذلك لوجب لو نفرد الله تعالى بالظلم أن لا يكون ظالماً ، وعندكم أنه تعالى (٢) لو نفرد بالظلم لكان ظالماً .

وبعد ، فإن الظالم لو كان اسماً لمن حله الظلم لوجب أن ترجع أحكامه إلى محله ، فيذم اللسان إذا شتم ، والرجل إذا ركبت ، واليد إذا لطمت ، ومعموم خلافه . وصار هذا كما نقوله الكلامية إذ جمعوا التكلم اسماً لمن حله الكلام . وكان يجب أن يكون اللسان هو القاذف ، لأنه هو (٣) الذي حله القذف ، وأن يكون هو الرسول أيضاً ، لأنه الرسالة والبلاغة إنما تحصلا له به ، وبمحلا ، وهذا بوجب أن يجلد (٤) ويستخف (٥) به للقذف ، ويعظم ويعجل للرسالة وهذا محال .

(١) ناسخ من م

(٢) نجلده ، في أ

(٣) شاماً وضارباً ، في م

(٤) ناسخ من أ

(٥) تستخف ، في أ

وبعد ، فإن حقيقة الظلم : كل ضرر لا نفع فيه ولا دفع ضرر ، ولا استحقاق ، ولا الظن لأحد الوجوه المتقدمين ، ولا يكون في الحكم كأنه من جهة الضرر ، ولا يكون كأنه من جهة غير فاعل الضرر ، وهذا إنما يحل المظنوم دون غيره ، فيجب أن يكون هو الظالم .

وبعد ، فلو جاز أن يقال إن الظالم اسم لمن حله الظلم لجاز مثله في العادل ، فيوجب أن لا يوصف الله تعالى بأنه عادل ، كما لا يوصف بأنه ظالم .

فإن قيل : ما أنكرتم أن الظالم اسم لمن حمله الظلم ظناً له ؟ قلنا (١) : لو كان كذلك ، لوجب إذا نفرد الله تعالى بالظلم أن لا يكون ظالماً لأنه لم يعمل الظلم ظناً له ، وعندكم أنه تعالى لو نفرد بالظلم لكان ظالماً .

وبعد ، فإن الظالم لو كان يحمل الجاعل ، لوجب أن يعمل ظالماً لهذا دون ذلك ، أو ذلك دون هذا ، وصار الحال فيه كادخل في كون الكلام أمراً وسهياً وخبراً ، فإنه لما تعاقب بالفاعل ، صح من الفاعل أن يوجد فيجعله أمراً ، وأن يوجد فيجعله نهياً ، وأن يوجد فيجعله أمراً ، لهذا دون ذلك ، وقد عرف خلافه .

وبعد فلو كان كذلك ، لوجب في من لا يعلم أن الظالم هو من جمل الظالم ظناً له : أن لا يعلمه ظالماً ، ومعلوم أن العرب يمدون الظالم ظالماً وإن لم يعلموا أن الظالم جمل ظالماً له .

وبعد ، فإنا نقول لهم : ما تريدون بقولكم إن الظالم هو من جمل الظالم ظناً له ؟ أتريدون به (٢) أن الظالم حاق فيه ؟ أو تريدون أنه جمل كسباً له ؟

(١) قيل له ، في م

(٢) ناسخ من م

فإن أردتم به أنه جمل كسباً له^(١) ، فذلك مما لا يمتل على ما سيجي من ...
إن شاء الله تعالى ، وإن أردتم به أنه حاق فيه ، فهو نفس مذهبكم الذي ...
إفساده^(٢) بهذه الدلالة فلا يصح الاعتراض به عليها ؛ وهذا أصل كبير
إن كل دلالة نصبت لإفساد مذهب من المذاهب ، فلا اعتراض على ...
الدلالة بنفي ذلك المذهب لا يصح ، فيجب أن يراعى هذا^(٣) الأصل
ويحافظ عليه .

وبعد ، فلو كان الظالم اسماً لمن جُعل الظالم ظالماً له ، لوجب أن يكون
الرازق اسماً لمن حمل الرزق وزقأله ، والمادل اسماً لمن جعل العدل عدلاً له
وكذلك الكلام في الحسن ، والنعم ، والمفضل ، وما يجري هذا الجرى
لأنه لا فرق بين الموضعين . ولو ارتككب ، قلنا : فكان يجب أن لا يؤمن
القديم تعالى بشيء من هذه الأسماء ، وقد عرف خلافه .

فإن قيل : ما أنكرتم أن الظالم اسم لمن تفرد بالظلم ، والله تعالى ...
متفرد بالظلم ، فلا يجب أن يسمى ظالماً . قلنا : لو كان كذلك لوجب أن ...
لا يكون^(٤) في عالم الله تعالى ظالم ، لأن المباد غير منفردين بالظلم .

وبعد ، فلو وجب هذا في الظالم ، لوجب أيضاً في العادل ، والخالق
والرازق ، ولو ارتكبوا ذلك ، قلنا : فيجب على هذا أن لا يوصفوا ...
تعالى بشيء من هذه^(٥) الأوصاف ، والمعلوم خلاف ذلك .

وبعد ، فإن المربى متى اعتقدوا أن الظالم يماق أحداً لماق القمل بقاعه سموا ...
وإن لم يعرفوا تفرد به ، ومتى لم يعتقدوا ذلك لم يسموه به . يبين ذلك ، أنهم ...

جماعة اشتركت في قتل مسلم سموهم غلاة ، وكل واحد منهم ظالماً^(١) ، ولم^(٢)
يعتقدوا تفردهم بالظلم بل عرفوا الاشتراك ، ففسد ما ظنوه .

وبعد ، فإن الله تعالى لو تفرد بالظلم لما زاد حاله على حاله الآن ، وقد
لعلق به سائر الظالمات على سائر وجوهها وحققها .

فإن قيل : ما أنكرتم أن الظالم اسم لمن لم يعمل الظلم كسباً لغيره ،
والله تعالى جعل الظلم كسباً لما فلا يجب أن يسمى ظالماً . قلنا : إن هذا
السؤال مع ركا كته^(٣) يدل على عي قلب السائل ، لأن عوى هذا الكلام ،
(أن الظالم^(٤)) اسم لمن جعل الظلم كسباً لنفسه ، وهذا يوجب أن لا يكون
أحدنا ظالماً ، لأنه لم يعمل الظلم كسباً لنفسه ، وإنما حمل ذلك كسباً له .

وبعد ، فإن قولنا ظالم إثبات ، وأنه لم يعمل الظلم كسباً لغيره ، ولا يجوز
أن يرجع بالإثبات إلى النفي ، كافي العادل والرازق .

وبعد ، فلو جاز أن يكون الظالم اسماً لمن لم يعمل الظلم كسباً لغيره ،
لجاز أن يكون العادل اسماً لمن لم يعمل العدل كسباً لغيره ، وكذا الكلام
في الحسن ، والنعم ، والمفضل ، والمعلوم خلافه .

وأيضاً ، فإن أهل اللغة لم يمدوا أن^(٥) الكسب على الوجه الذي يقولونه
أصلاً ، فكيف يقال إن الظالم عندهم اسم لمن لم يعمل الظلم كسباً لغيره ،
فإن قيل : إياهم كما لم يمدوا الكسب لم يمدوا أيضاً الحدوث فيجب أن
لا يكون أحداً محدثاً لتصرفاته ، قلنا : إن العرب وإن لم يمدوا صفة

(٢) وإن لم ، في م

(٤) وكته ، في م

(٦) القصة من م

(١) ظالم ، في الأصل

(٣) وكته ، في م

(٥) القصة من م

(٢) فساد ، في م

(٤) يوجد ، في م

(١) نالصة من

(٣) ذلك ، في م

(٥) نالصة من م

المحدث على الحد الذي نقوله ، فقد^(١) علموا الفرق بين ما يقف على قصدا ودواعينا ويثبت لأحوالنا فيه تأثير ، وبين ما لا يقف على قصدا ودواعينا ولا يثبت لشيء من أحوالنا فيه تأثير .

فإن قيل : أليس أمه تعالى يخلق الحركة^(٢) ولا يكون^(٣) متحركاً ، ويخلق الولد ولا يكون والدًا ؛ فلا جاز أن يحلق العلم ولا يكون حائلاً ؟ قلنا : هذا لا يصح ، لأنه ما من فعل من الأفعال يفعلها القديم تعالى إلا وقد اشتق له منه اسم ، إلا أفعالا معدودة مع^(٤) السمع من أن يشتق لله تعالى من ذلك اسم . نحو النقة والفضل والحراسة والطب إلى ما شاكل ذلك ، ولولا السمع لكانا نجوز أن يوصف الله^(٥) تعالى بهذه الأفعال أيضاً .

وأما ما ذكرناه من الحركة والمتحرك فجهالة مفردة ، لأن^(٦) المتحرك ليس هو اسم لن فعل الحركة وإنما هو اسم من حلتبه الحركة ، والفاعل للحركة إنما يسمى محركاً ، فلا جرم يجوز أن يسمى الله تعالى به . وما ذكرت من أمر الوالد فأبعد ، لأنه اسم لن حلق الولد من مائه ، أو^(٧) ولد الولد على فراشه ، وليس هو اسم لتفاعل الولد ، وإنما الذي يشتق لتفاعل الولد من هذا الاسم إنما هو الولد ، وذلك إنما لا يجري على الله تعالى لإيهامه الخطأ ، وهو أنه من جنس الأسباب ، ولولاه وإلا كنا نجوز أن يسمى القديم جل وعز به .

ثم إنه رحمه الله^(٨) احتج بآيات من القرآن على أنه تعالى لا يجوز أن يكون حائلاً لأفعال المباد ، وذلك لم يورده على طريقة الاستدلال والاحتجاج ، فإن

آيات من القرآن تدل على أن الله لا يحدق أعمال المباد

الاستدلال بالسمع على هذه المسألة منطرد ، لأنها ما لم نعلم القديم تعالى ، وأنه محل حكيم لا يظهر المعجز على الكذابين ، لا يمكننا الاستدلال بالقرآن ، صحة هذه المسائل كلها مبنية على هذه المسألة . ولأن إثبات المحدث في العائب يلحق على إثبات المحدث في الشاهد ، إذ^(٩) الطريق إلى ذلك ليس إلا أن يقال : قد ثبت أن هذه التصرفات محتاجة إلينا ومتعلقة بنا ، وإنما احتاجت إلينا لحدوثها ، فكيف ما شاركها في الحدوث وجب أن يشاركها في الاحتياج إلى محدث وفاعل ، وهذه الأجسام كلها محدثة فلا بد لها من محدث وفاعل ، وفاعلها ليس إلا الله تعالى فكيف يستدل بالسمع على هذه المسألة والحال ما ذكرناه ؟ فوضح بهذه الجملة أنه رحمه الله تعالى^(١٠) لم يورد هذه الآيات على وجه الاستدلال والاحتجاج وإنما أوردها على أن أدلة الكتاب موافقة لأدلة العقل ومقررة له .

فما يدل على ذلك من جهة السمع قوله تعالى : ما ترى خلق من تفاوت^(١١) . ففى الله التفاوت عن خلقه . فلا يخلو : إما أن يكون المراد بالتفاوت : من جهة الحلقة ، أو من جهة الحكمة . لا يجوز أن يكون المراد به التفاوت من جهة الحلقة لأن في خلقه المخلوقات من التفاوت ما لا يحصى ، فليس إلا أن المراد به^(١٢) التفاوت من جهة الحكمة على ما قلناه : إذا ثبت هذا لم يصح في أفعال المباد أن تكون من جهة الله تعالى لاشتغالها على التفاوت وغيره .

فإن قال^(١٣) : ما أنكرتم أن التفاوت من جهة الحلقة على ما ذكره في آخر الآية حيث قال : هل ترى من فطور . قلنا : هذا الذي ذكرته لا يصح ، لأن تخصيص آخر الآية لا يتدح في عموم أولها ، ألا ترى أن قوله تعالى :

(١) ولأن لم يكن ، فى م

(٢) القديم ، فى م

(٣) أولاً ، فى م

(٤) لدا ، فى م

(٥) الملك ٢

(٦) قبل ، فى م

(٧) فاعلة من م

(٨) نرى ، فى م

(٩) فاعلة من م

(١٠) لنم ، فى م

(١١) فإن ، فى م

(١٢) فاعلة من م

ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت

• والطلبات يتربعن بالنسهن ثلاثة قروء • (١) عام في المطامير النوائس .
والرجعيات ، ثم تخصيص قوله : « وبعولتهن احق بردهن » لا يقدح في عموم
الأول . كذلك في مسائلنا .

وبعد ، فإنه تعالى تمدح بنفى التفاوت عن خلقه ، ولا مدح في (٢) نفى أن (٣)
لا يكون في خلقه تفاوت والشقاق .

فإن قيل : لو أمكن الاستدلال بهذه الآية على أنه تعالى لا يجوز أن يكون
خاتماً لأفعال العباد لأن فيها التفاوت وقد نفى التفاوت عن خلقه ، أمكن أيضاً
أن يستدل بها على أن طاعات العباد كلها من جهة الله تعالى فلا تفاوت فيها .

قلنا : هذا الاستدلال بدليل الخطأ ، وذلك مما لا يعتبر في فروع
الفقه ، فكيف يعتبر في أصول الدين ؟ يبين ذلك ، أن تخصيص الشيء
بالذكر لا يدل على أن ما عداه بخلافه ؛ ألا ترى أن قائلاً لو قال : فلان لا يمار
ولا يكذب ، فإنما يضمن هذا الكلام أنه لا يمار ما هو الظلم والكذب ،
وليس فيه أنما هو خارج عن هذين النوعين فإنه هو الفاعل له ، كذلك في
مسائلنا ، ليس يجب (٢) إذا نفى الله تعالى التفاوت عن خلقه أن يضاف إليه
كل ما لا تفاوت فيه ، بل الواجب أن ينفي عنه جميع ما يتفاوت ، ويكون
ما لا تفاوت فيه موقوفاً (٤) على الدلالة ، فإن دل على أنه هو الفاعل له قبله ،
فإن لم يدل ، بل دل على خلافه لم يقل به ، وفي مسائلنا قامت دلالة على أن
هذه التصرفات من الطاعات وغيرها متعلقة بنا لوقوعها بحسب قصدنا وداعينا ،
فيجب أن تكون فعلاً لنا واقعاً من جهتنا على ما قلناه .

دليل آخر من جهة الجمع قوله تعالى : « الذي أحسن كل شيء خلقه » (١) ،
وقد قرئ : « حلقه » ، وكلا القراءتين تدل على أن أفعال العباد غير مخلوقة
لهم (٢) .

ووجه الاستدلال به أنه لا يجوز ؛ إما أن يكون المراد به ، أن جميع
ما فعله (٣) الله تعالى فهو إحسان ، أو المراد به أن جميعه حسن . لا يجوز أن
يكون المراد به الإحسان ، لأن في أفعاله تعالى ما لا يكون إحساناً كاللقاب ؛
فليس إلا أن المراد به الحسن على ما قوله .

إذا ثبت هذا ، ومعلوم أن أفعال العباد تشمل على الحسن والقيح ،
فلا يجوز أن تكون مضافة إلى الله تعالى .

فإن قال (٤) : لما لا يجوز أن تكون المراد بقوله تعالى « أحسن » أي « علم »
كما يقال : فلان يحسن اللغة والنحو والتصريف والطب وغير ذلك . قلنا : هذا
لا يصح ، لأن أحسن بمعنى علم لم يحى . وإن جاء مضارعه ، وليس يمتنع
أن يستعمل مضارع ما لم يستعمل ماضيه . وعلى هذا استعملوا مضارع نحو :
وذر ، وودع . فقالوا : يذر ويدع ، ولم يستعملوا ماضيه ؛ فلم يقولوا : أوزر
ولا أودع . وصار هذا في باب كاستعملوا الماضي من دون استعمال المضارع ،
نحو قولهم : عسى وليس ، فحسب .

وبعد ، فإن الذي يسبق إلى أفهام السامعين من قوله أحسن ، ليس إلا
الحسن على ما يدعيه ، فيجب أن يعمل عليه ، لأن كلام الله تعالى مهما أمكن
حمل على ظاهره لا يمدل عنه إلى غيره .

(٢) منهم : قرئ من
(٤) ووردت ، قيل

(١) السجدة ٧
(٢) خلقه ، قرئ من

(٢) قيل : قرئ من
(١) بالغة من قرئ

(١) البقرة ٢٢٨
(٢) بالغة من قرئ

وقد قال قاضى القضاة رحمه الله : إن قوله : أحسن كل شيء ، ينزل ،
العربية منزلة قوله : أحسن فى كل شيء ، ومعلوم أنه لو قال : أحسن فى كل شيء ،
لكان لا يحمل إلا على الحسن ، فكذلك إذا كان هكذا .

قال : والذي يدل على أن فائدة العبارة واحدة ، هو أنك لو قلت أحسن
كذا وما أحسن فيه لتناقض الكلام ، وهذا هو عَلم الاتفاق بين اللغتين على
ما ذكرناه فى غير موضع .

ومما يستدل به أيضاً قوله تعالى « صِنِعَ اللَّهُ لِيَّ اَلَّذِى اٰتٰنِى كُلَّ شَيْءٍ » (١) . يبين الله
تعالى أن أفعاله كلها متقنة ، والاتقان يتضمن الاحكام والحسن جميعاً ؛ حتى
لو كان محكما ولا يكون حسنا لكان لا يوصف بالاتقان . ألا ترى أن أحدا
لو تكلم بكلام فصيح يشتمل على الفحش والخطا ، فإنه وأن وصف بالإحكام
لا يوصف بالاتقان .

إذا ثبت هذا ، ومعلوم أن فى أفعال العباد ما يشتمل على التهود والنصر
والتمجس ، وليس شيء من ذلك متقناً (٢) ، فلا يجوز أن يكون الله تعالى
خالقاً لها .

فإن قال : ما أنكرتم أن هذه الأشياء متقنة لتضمنها الدلالة على (٣) أن
الله (٣) تعالى جعلها متناقضة فاسدة ؟ .

قلنا : إن ذلك لا يصح من وجوه :

أحدها ، أن هذه الأشياء التى هى اليهود والنصر والتمجس وغير ذلك ، كلها
مخلوقة فيكم من جهة الله تعالى على سائر الوجوه عندهم ، فكيف يقال (١) إن
الله (١) تعالى جعلها على وجه ولم يجعلها على وجه ؟

ومنها ، أن التناقض والفساد مما لا تأثير لجعل الجاعل فيه ، فكيف يصح
قولكم أن الله تعالى جعله (٢) متناقضاً ؟ يبين ذلك ، أنه لو كان لجعل الجاعل
تأثير فى تناقض الشيء وفساده ، لكان لا يمتنع أن يجعل الظلم متناقضاً فاسداً
فى بعض الحالات ، والمدل فى بعضها ، وذلك محال .

رأياً ، فليس يكفى فى كون الفعل متقناً أن يكون دلالة (٢) على أمر من
الأمر بل لا بد أن يكون حسناً ، ألا ترى أن الكلام الفصيح الذى يشتمل
على الفحش والخطا لا يوصف بالاتقان مع تضمنه الدلالة على أن فاعله قادر عالم ،
فسد ما قالوه .

ثم إن رحمه الله ، ذكر : أن جميع القرآن يشهد على ما قلناه (٤) ويؤذن بفساد
مذهبهم ، لأن جميع القرآن أو أكثره يتضمن المدح والذم والوعد والوعيد
والنواب والمقاب ، فلو كانت هذه التصرفات من جهة الله تعالى مخلوقة
فى العباد ، لكان لا يحسن المدح ولا الذم ولا النواب ولا المقاب ، لأن مدح
الغير وذهمه على فعل لا يتعلق به لا يحسن .

فإن قيل : ما أنكرتم أن هذه التصرفات متعلقة بنا من جهة الكسب ؟
قلنا : إن الكسب غير معقول ، وما لا يعقل لا يجوز أن يكون جهة الحاجة .

صنع الله الذى
أحسن كل شيء

(٢) ووردت ، جعلها
(٤) ذكرناه ، فى ص

(١) ، فى ص
(٣) دالة ، فى ص

(٢) يمتنع ، فى ص

(١) الذى
(٣) ، فى ص

وبعد ، فإن الكسب عندكم يجب مع الصعة ، وما يجب ^(١) عند الصعة لا يجوز أن ينصرف إليه المدح والثناء ويستحق عليه الثواب والعقاب .

ومن جهتها ، قوله تعالى « وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى » ^(٢) فلو كان الإيمان من جهة الله تعالى وموقوفاً على اختياره ، حتى إن خالق كان ، وإن لم يحق لم يكن ، لكان لا يكون لهذا الكلام معنى ؛ لأن له كلف أن يقول : الذي تمنى منه أنك لم تخلقه في ، وخلفت ^(٣) في ^(٤) ضده الذي هو الكفر ، وصار الحال فيه كالحال في أحدنا إذا شد يدي غلامه إلى رجله ، وبطرحة في مقر بيت مظلم ، وبناق عليه الأبواب ^(٥) ، ويقول : يا شقي لم لا تخرج من هذا البيت ، وما منعك منه ؟ فكأن هذا سخط منه ، كذلك في مسائلنا .

ومن ذلك أيضاً ، قوله تعالى « كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً فأحياكم » ^(٦) أورد ذلك متجيباً ^(٧) منهم في الكفر ، مع ماله عز وجل عليه من النعم . ولو كان كما قاله لم يكن للاستعجاب موضع ولكان بمنزلة قوله كيف تسودون ، وقد أنعمت عليكم وفلت وصنعت ، فكأن ذلك ممالاً وجه له لما لم يكن الاسوداد متملقاً بهم وموقوفاً على اختيارهم ، كذلك في مسائلنا .

على أن مع هذا المذهب لا يثبت لله تعالى نعمة على الكفار ، لانهمة الدين ولا نعمة الدنيا . أما نعمة الدين فلا إشكال فيه ؛ لأنه قد خاق فيهم الكفر ، والقدرة الموجبة له ، والارادة الموجبة له ، وسابهم الإيمان وقدرته وإرادته ، وجعلهم من الأشقياء ، فكيف يثبت له عليهم نعمة . وأما نعمة الدنيا ؛ فلأن هذه

وما منع الناس أن يؤمنوا

كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً فأحياكم

النافع وإن كانت تصل إليهم في الحال ، فإنها من حيث توصلهم إلى النار الأبد ، والعقاب السرمد ، بمنزلة الحبيص السموم الذي يؤدي إلى الهلاك ، فكأن أن من يلهه إلى غيره لا يكون منعاً بذلك ^(١) عليه ، كذلك في هذا الموضع . وأيضاً لا بد من أن يكون غرض الموصول النفع ^(٢) إلى العبر بفسده ، حتى يكون منعاً له ، وعلى مذهبه لا يعلم أن غرض القديم تعالى بذلك نفع الكافر ، بل من يجوز أن يكون ذلك لكي يكون أدخل في إضلاله وإغوائه ، فحق نيت لله الخلال هذه نعمة على الكفار بل على المؤمنين أيضاً ؟

ومن ذلك ، قوله « جزاء بما كانوا يعملون » ^(٣) وقوله « جزاء بما كانوا يعملون » ^(٤) وقوله « هل جزاء الإحسان إلا الإحسان » ^(٥) فلو أن أنا نعمل لنمنع ، وإلا كان هذا الكلام كذباً ، وكان الجزاء على ما يحلقه فينا قبيحاً .

ومن ذلك ، قوله تعالى « وماذا عليهم لو آمنوا بالله واليوم الآخر » ^(٦) وقوله « وما لكم لا تؤمنون بالله » ^(٧) فلو أن الإيمان موقوف على اختيارنا وإلا كان لهم نعيم هذا الكلام ، وبحري بحري أن ^(٨) يقول لهم : ما لهم لا يسودون ، وماذا لهم لو اسودوا ؟ وذلك ممالاً يجوز . وكان لخصم ^(٩) أن يقول : أنت الذي جنتي عن الإيمان بأشد منع ، لم تخلقه في وخلفت في ضده الذي هو الكفر .

ومن ذلك ، قوله تبارك وتعالى « فعلمهم عن التذكرة معرضين » ^(١٠)

- (١) نعمة من ١
(٢) النفع ، في ١
(٣) الأحطاف ١٤ ، والفرقان ١٥ ، والرواة ٢٤ ، والسجدة ٢٢
(٤) في الأصل يسنون ، والآية من التوبة ٨٢ ، ٩٥
(٥) الرحمن ٦٠
(٦) النساء ٧٩
(٧) الحديد ٨
(٨) من ، في ١
(٩) ووردت ، المضام
(١٠) المدثر ١٩

- (١) وجب ، في ١
(٢) نعمة من ١
(٣) الإسرائ ٩٤
(٤) تم ، في ١
(٥) نعمة من ١
(٦) النعمة من ١

جزاء بما كانوا يعملون

وماذا عليهم لو آمنوا بالله واليوم الآخر

فالمع من التذكرة معرضين

وذلك إنما يصح إذا لم يكن الإعراض من قبله ، فإما إذا كان هو الذي منهم .
التذكرة وخلق فيهم الإعراض عنه ، فلا وجه لهذا التوبيخ والسؤال .

ومن ذلك ، قوله « فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر » (١) قد فوض الأمر في ذلك إلى اختيارنا . فلو لا أن الكفر والإيمان متعلقان بنا وبما نأمر
إلينا ، وإلا كان لامعنى لهذا الكلام ولنزل منزلة قوله : من شاء فليؤمن
ومن شاء فليكفر ، فكما أن ذلك صنف لأن الأسود والابيض غير متماثلين
بنا ، كذلك في مسألتنا .

فمن شاء فليؤمن
ومن شاء فليكفر

ومن جملة ذلك ، قوله تعالى وتقدس : هو الذي خلقكم لعلكم تاتقون
مؤمن » (٢) أورد الآية على وجه التوبيخ ، وذلك لا يحسن إلا بعد احتجاج
الكفر والإيمان إلينا وتعلقهما بنا ، وإلا كان ذلك بمنزلة أن يوبخ أحداً على
طول قامته وقصرها ، فيقال : قد أنعمنا عليك وحسننا بك وقلنا ، فقصر
قامتك أو طالت .

هو الذي خلقكم
لعلكم تاتقون

ومن ذلك ، قوله تعالى وتنزه : « وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما
باطلاً » (٣) نفي الله تعالى أن يكون في خلقه باطل ، فلو لا أن هذه القبائح
من التصرفات من جهتنا ومتعلقة بنا ، وإلا كان يجب أن تكون الآيات
كلها من قبله (٤) فيكون مبطلاً كاذباً تعالى عما يقولون علواً كبيراً .

وما خلقنا السماء
والأرض وما
بينها باطلاً

ومن ذلك ، قوله تعالى وتنزه وتقدس : « وما خلقت الجن والانس
ليعبدون » (٥) وهذا يدل على أن الله تعالى لا يريد من المباد إلا العباد والعبادة .

وما خلقت الجن
والانس إلا
ليعبدون

أن هذه (١) اللام لام الفرض ، الذي يسميه أهل اللغة : لام كي ، بدليل أنهم
يفصلون بين قول القائل دخلت بنسداد لطلب العلم ، وبين قوله دخلت
لمرضى لطلب العلم . ويدل أيضاً على أن هذه الأفعال محدثة من جهتنا ومتعلقة
بنا ، وإلا كان لا معنى لهذا الكلام .

ثم إنه رحمه الله ، تكلم في الكسب وما يتصل بذلك .

قد علم عقلاً وسمياً فساد ما تقوله المجبرة المدبرة (٢) الذين ينسبون أفعال
عباد إلى الله تعالى .

وجملة القول في ذلك ، أن تصرفاتنا محتاجة إلينا ومتعلقة بنا لحدوثها .

وعند جهم بن صفوان (٣) أنها لا تتعلق بنا ، ويقول إنما نحن كالظروف
لما حتى إن خلق فينا كان ، وإن لم يخلق لم يكن .

وعند ضرار بن عمرو (٤) أنها متعلقة بنا ومحتاجة إلينا ، ولكن جهة الحاجة
إنما هو الكسب ؛ وقد شارك جهماً في المذهب ، وزاد عليه في الإحالة ؛ لأن
ما ذكره جهم على فساد مقول ، وما ذكره هو غير مقول أصلاً .

فأما المتخلفون من المجبرة ، فقد قسموا التصرفات قسمين : لجهلوا أحد
القسمين متعلقاً بنا وهو المباشر ، والقسم الآخر غير متعلق بنا وهو المتولد .
فشاركوا الأولين في المذهب ، وزادوا عليهم في الإحالة ، حيث فصلوا بين
المباشر والمتولد ، مع أنه لا سبيل إلى الفصل بينهما .

(١) هذا ، أي من

(٢) كائنة من من

(٣) لأوفى سنة ١٢٨ هـ . وهو من المجبرة الخالصة [الملل والحل ١ : ٦٠] .

(٤) من رجال منتصف القرن الثالث ، وهو ضرار بن عمرو البجلي ، قال القاضي في طبقاته
ورقة ١٢ : كان يفتاب إلى واصل ثم صار مجبراً وعنه نقلاً هذا المذهب .

(٢) البيان ٢

(٤) جهة ، في من

(١) الكهف ٢٩

(٣) سورة من ٢٧

(٥) النازعات ٥٦

ونحن قبل الاشتغال بإفساد هذا المذهب نبين حقيقة الكسب .

حقيقة الكسب

اعلم ، أن الكسب (١) كل فعل يُستجلب به نفع ، أو يستدفع به ضرر .
بذلك على ذلك ، هو أن العرب إذا اعتقدوا في فعل أنه يستجلب به نفع
أو يستدفع به ضرر سموه كسباً ، ولهذا سموا هذه الحرف مكاسب ، والنخرة ،
بها كاسباً ، والجوارح من الطير كواسب .

ومتى قيل إن هذه حقيقة الكسب من طريق العربية ، وليس الكلام
إلا في الكسب الاصطلاحي ، قلنا : الاصطلاح على ما لا يعقل غير ممكن ،
لأن الشيء يعقل معناه أولاً ، ثم إن لم يوجد له اسم في اللغة يصطلح عليه : فاعلم
واللفظ لم يثبت بعد ولم يعقل فلا وجه للاصطلاح عليه . وأيضاً فلا بد من أن
يكون للاصطلاح شبه بأصل التوضع ، وما بقوله محالوما لاشبه له أصل له .
إذا ثبت هذا ، عدنا (٢) إلى الكلام على (٣) إفساد هذه المذاهب .

فأما مذهب جهم ، فقد دخل فساداً تحت ما تقدم .

وأما الكلام على القائلين بالكسب ، فالأصل فيه أن تعلم أن (٤)
المذهب قد يكون بأحد طريقتين :

(١) الحق أن نظرية الكسب لم يبق على شكلها الذي قال به أبو الحسن الأشعري ، ولا
لغيره من المتأخرين ، حتى اقترن ما صرحوا الأشاعرة من المعتزلة . فبدأ الأشعري بالقول أن
الحادثة التي هي قسرة اليد لا أثر لها في إيجاد الفعل ، وانتهى الجويني إلى أن كانت
لا أثر لها بوجه هو كسفي القدرة أصلاً . . . فلا بد إذن من نسبة فعل اليد إلى قدرته . . .
لا على وجه الإحداث والخلق ، فإن الخلق ينشأ باستقلال إيجاده من الدم والإنسان . . .
من قسرة الاقتدار بحس من قسرة أيضاً عدم الاستقلال ، فالفعل يستند وجوده إلى القدر والقدرة . . .
يستند وجودها إلى سبب آخر حتى ينتهي إلى سبب الأسباب فهي هو الخلق للأسباب . . .
ولقد خلق صاحب الخلق على هذا الرأي بقوله : وهذا إنما أخذه عن الحكماء السابقين وأمره
في معنى الكلام . (٢) فائدة من من (٣) فساد في من

أحدهما : بأن تبين فساداً بالدلالة .

والثاني : بأن تبين أنه غير معقول في نفسه . وإذا ثبت أنه غير معقول
في نفسه كذبت نفسك مثونة الكلام عليه ، لأن الكلام على ما لا يعقل
لا يمكن . وهذه الطريقة هي التي سلكناها في فساد القول بالطبع والقول
بالثلاث . قلنا للطبيين : إن مذهبكم في الطبع غير معقول ، وقلنا للنصارى :
إن اعتقاد واحد (١) ثلاثة مما لا يمكن ، ومذهبكم في ذلك مما لا يعقل ، والكلام
عليه مما لا وجه له ، وبهذه الطريقة يفسد القول بالكسب ، فإن ذلك غير معقول
كما عدناه من المذاهب .

والذي يبين لك صحة ما نقوله ، أنه لو كان معقولاً لكان يجب أن يعقله
مخالقوا الجبرة في ذلك ، من الزيدية ، والمعتزلة ، والخوارج ، والإمامية ،
والمعلوم أنهم لا يعقلونه . قلوا أنه غير معقول في نفسه ، وإلا كان يجب
أن يعقله هؤلاء ، فإن دواعيهم متوفرة ، وحرصهم شديد في البحث عن هذا
للمنى ، فلما لم يوجد في واحد من هذه الطوائف على اختلاف مذاهبهم ، وتنافى
دعائمهم ، وباعد أوطانهم ، وطول محادلتهم في هذه المسألة ، من ادعى أنه عقل
هذا المنى أو ظنه أو توهمه ، دل (٢) على أن ذلك مما لا يمكن اعتقاده والإخبار
بفعله البتة .

قلنا : إنهم عقروا هذا المنى واعتقدوه ، غير أنهم لم يجزموا عن الكلام
عليه وإبطاله كتموه وجعدوه وادعوا أننا لا نهتدي إليه ولا نعقله .

قلنا : إن هذه الطريقة إنما تجوز على العدد اليسير بطريق التواطؤ ، فأما

(١) واحداً ، في الأصل

(٢) دل ذلك ، في من

على العدد الكثير والجم الغفير ، فإن ذلك مما لا يتصور خاصة وبعض هؤلاء المخبرين من الشرق ، والبعض من الغرب .

وأحد ما يدل على أن الكسب غير معقول ، هو أنه لو كان معقولاً ، لوجب كما علقه أهل اللغة وعبروا عنه ، أن يعقله غيرهم من أرباب اللغات وأن يضموا له عبارة تنبئ عن معناه ، لأنه لا يجوز في معنى عقله أن يخلو عن (١) لفظة تنبئ عنه ، فلما لم يوجد في شيء من اللغات ما يفيد هذه الفائدة البتة ، دل على أنه غير معقول .

وهذه طريقة ذكرها شيخنا أبو هاشم . ولا يتقلب ذلك عليه في الحال (٢) ، لأنه لم يثبت الحال معقولة بمجرد ما ، وإنما جعل الذات على الحال معقولة ، فلا جرم ما من أحد من أرباب اللسان إلا وقد وضعوا الموصوف اسماً ، وللصفة اسماً ، وفصلوا بين كل واحد منهما بعبارة .

على أن ما ذكره شيخنا أبو هاشم لا يمكن معرفته إلا بدليل دقيق ، ولا يمنع أن يعرف بعضهم ولا يعرفه الباقون ، وليس كذلك الكسب ، لأنه لو كان معقولاً لعقله العوام والخواص جميعاً ، ولو صمواله عبارة تنبئ عنه لشدة الحاجة إليه .

ثم إنا نقول لم : عقلوا معنى الكسب وخبرونا عنه ، فإن اشتغلوا بالتحديد ، قلنا : الشيء بعقل أولاً ثم بعد ، لأن التحديد ليس إلا تعييل لفظ مشكل ، واضح ، فكيف توصلهم إلى معناه بطريق التحديد .

ثم يقال لهم : وما هو الذي حددتم به الكسب ؟ فإن قالوا : ما وقع بقدرة محدثة ، قلنا : ما تعنون بقولكم ما وقع بقدرة محدثة ؟ فإن أردتم به ما حدث لهمو لذي قوله ، وإن أردتم به ما وقع كسباً فمن الكسب سألناكم فكيف تفسرونه بنفسه ، وهل هذا إلا إحالة بالجهول على (١) الجهول ؟

وأيضاً ، فإن قولكم ما وقع بقدرة محدثة ، يبنى على إثبات القدرة ، وإثبات القدرة يترتب على كون الواحد منا قادراً ، وذلك يبنى على كونه فاعلاً ، ومن مذهبكم أنه لا فاعل في الشاهد .

وأيضاً ، فإن هذا يقتضي أن يكون للفاعل وقدرته فيه تأثير ، وذلك خلاف ما ذهبتم إليه ؛ لأن عندكم أن هذا الفعل يتعلق بالله تعالى ، إن شاء أبصره مع القدرة ، وإن شاء أبصره ولا قدرة .

وأيضاً ؛ فلماذا أن يقال : هذه الأفعال كسب لنا مع أنها متعانة بالله تعالى على سائر وجوهها ، (٢) الجواز في القدرة مثله (٣) . فيقال : إنها كسب لنا وإن لم يتعلق بنا الله . وإن قالوا : إن الكسب ما وقع وكاب القدرة قدرة عليه على ما قوله بمصهم ، فإن ما ذكرناه في (٣) الحد الأول يعود ههنا فلا معنى لإعادته (٤) .

ونقول أيضاً : وعلى أي وجه تكون القدرة قدرة عليه ؟ فإن قالوا على وجه الإحداث ، فقد تركوا مذهبهم ونقضوا غرضهم ، وإن قالوا (٥) على وجه الكسب ، فقد فسروا الكسب بنفسه .

(١) خار مثله في القدرة ، في من

(٢) إعادته ، في من

(٣) دل ، في من

(٤) دل ، في من

(٥) بالكسب ، في من

(١) من ، في من

(٢) بقصد ما أتبعه أبو هاشم من الأحوال كبديل من الصلوات .

فإن قالوا : الكسب هو ما وقع باختيار الفاعل ، فإن ما ذكرناه من الوجوه الثلاثة على الحد الأول والثاني يمود ههنا ، ويختص هذا الحد وجهان آخران أو أكثر . أحدهما ، أن هذا يوجب فيما يقع من السامع أن لا يكون كسباً له ، وقد عرف خلافه . والثاني ، أن هذا يقتضى أن التولد كسب^(١) لنا كالمباشر^(٢) ، لأنه يقع باختيار الفاعل كما أن المباشر يقع باختياره ، ألا ترى أن الكتابة والبناء يقعان باختيار الفاعل لهما مع أنهما من التولدات .

وأيضاً ، فإن هذا يوجب أن الاختيار متعلق بالفاعل ، لأنكم أضفتوه إليه ، وعندكم أن الاختيار كالخيار في أنه لا يتعلق بالفاعل .

وأيضاً ، فإن عندكم أنه لا فاعل في الشاهد ، فكيف حددتم الكسب به ؟ ومتى قلتم : إنا نعني به الكسب^(٣) ، فقد فسرتم الشيء بنفسه ، وذلك مما لا يخفى فساد .

فإن قالوا^(٤) : قد وجدنا تفرقة بين الحركة الاختيارية والحركة الاضطرابية ، وعلما متعلق إحداها بنا دون الثانية ، فجعلنا الكسب عبارة عن هذه الحركة

قلنا كيف يمكنكم ذلك مع أن كلتي الحركتين موجودتان من جهة الله تعالى ؟ ولئن ثبتت هذه التفرقة ، فإنما تثبت على مذهبنا ، إذا جعلنا إحدى الحركتين متعلقة بنا من طريق المحدث دون الطريق الأخرى .

وبعد ، فإذا كان كل واحدة من الحركتين متعلقة بالله تعالى ، فليس إحداها بأن تجعل كسباً لنا أولى من الأخرى ، فكان يجب أن يجعل كل

واحدة منها كسباً لنا ، أو يقتضى بأن شيئاً من ذلك لا يتعلق بنا لا من جهة الكسب ولا من غيره .

وبعد ، فإن هذه التفرقة ثابتة في التولدات ثباتها في المباشر ، فكان يجب أن يجعل التولدات كسباً لنا ، والمعلوم خلافه .

وبعد ، فإن دل هذا على أن إحدى الحركتين متعلقة بنا من جهة الكسب ، ليدل^(١) أيضاً على أنها متعلقة بنا من جهة المحدث ، وإلا فما الفرق ؟

فإن قالوا : إنا نعني بالكسب وقوع هذه الحركات ، قياماً مرة ، وقعوداً أخرى ، هذا^(٢) من أفعال من الجوارح ؛ ومن أفعال القلوب ، فوقع الاعتقاد ملاً مرة ، وحملأ أخرى .

قلنا : إن الوقوع إن لم يفسر بالمحدث فلا^(٣) بد من أن يفسر بالكسب ، فيكون تفسير الشيء بنفسه ، وذلك مما لا يجوز .

وبعد ، فإن القيام والقعود راجع إلى جملة أفعال ، والكسب فن حقه أن يرجع به إلى كل جزء من الفعل ، فكيف يصح ما ذكرتموه ؟

وقد قال مشايخنا رحمهم الله : إن الكسب لو كان مقولاً لكان يجب أن نسمى القديم تعالى مكتسباً ، والمعلوم خلافه .

ووجه هذا الإلزام وجهان :

أحدهما ، أن الله تعالى قادر لذاته ، ومن حق التقادر لذاته أن يكون قادراً على جميع أجناس التقدرات ، وعلى جميع الوجوه التي يصح أن يقدر عليها ، ومن

(٢) فهذا ، في ص

(١) لبدلنا ، في ص

(٣) لم يكن ، في ص

(٢) المباشرة ، في ص

(١) فقالوا ، في ص

(١) كسباً ، في الأصل

(٢) الكسب ، في ص

الوجوه التي يقدر عليها الكسب ، فيجب أن يكون تعالى قادراً عليه ، فإذا قدر عليه وفعله وجب أن يسمى مكتسباً على ما ذكرناه .

والوجه الثاني ، هو أن هذه التصرفات عند القوم متعاقبة بالله تعالى على سائر صفاتها ووجوهها ، ومن وجوه الأفعال الكسب ، فيجب تعاقبه به من هذا الوجه ، وفي ذلك ما نريد .

فإن قالوا : ليس يجب أن يكون الله تعالى مكتسباً ، لأن الكسب هو ما يقع بقدرة محدثة .

قلنا : قد تكلمنا على هذا بما لا فائدة في إعادته فلا معنى للتطويل . فإن قالوا : إن المكتسب اسم لمن يعمل بآلة ، والقديم تعالى لم يعمل بآلة فلا يجوز أن يسمى مكتسباً .

قلنا : إن الاسم الذي يشتق لمفاعل من فعله يجب أن يجري عليه سواء .^(١) بآلة أو لم يفعل^(٢) ، ألا ترى أن التكلم لما كان اسماً لمفاعل الكلام ، أخرى على كل من فعل الكلام^(٣) ، سواء فعله بآلة أو بغير آلة ، ولهذا يسمى القديم تعالى متكلماً .

وهكذا الكلام في قولنا فاعل ، فإنه لما كان اسماً مشتقاً من قولنا فاعل . أجرى على كل من فعل فعلاً ، سواء فعله بآلة أو لم يفعل بآلة .

فصح بهذه الجملة أن الكسب غير مفعول . ولو ثبت مفعولاً لكان لا يصح أن يكون جهة في استحقاق المدح والذم والثواب والعقاب أيضاً ، لأن عدمه لا يجب عند وجود القدرة عليه ، حتى لا يجوز انفكاك أحدنا عنه بوجه من

الوجوه ، وما هذا سبيله لا يجوز أن يكون جهة بصرف إتيه المدح والذم ، ويستحق عليه الثواب والعقاب ، لأن هذا كسب^(١) أمر المزمى به من شائع بانزول ، فكيف أنه لا يستحق على النزول المدح ولا الذم ولا الثواب ولا العقاب لما لم يمكنه الانفكاك منه ، كذلك في مسائلنا بل ما ذكرناه أولى ، لأن المزمى من شائع ربما يثبت مكان ويتماق به فلا يزل ، وليس كذلك من وحدث^(٢) فيه القدرة على الكسب ، فإنه لا بد من أن يكتسب على وجه لا يمكنه الانفكاك عنه البتة .

على أن الكسب لو كان مفعولاً على الحد الذي قالوه ، لكان لا يمتنع من أن تكون هذه التصرفات متعاقبة بنا من طريق الحدوث على الحد الذي نقوله ، خاصة وما يدل عندهم على أن هذه التصرفات كسب لنا ، يدل على أنها تتعلق من جهة الحدوث .

ثم إنه رحمه الله عاد بمد هذه الجملة إلى إثبات الكلام في^(٣) حقيقة الكسب وما يتعلق به . ونحن قد تكلمنا على ذلك ، وبيننا أن الكسب عبارة عن فعل واقع على وجه ، وهو أن يستجلب به نقماً أو يستدفع به ضرراً ، كما أن الخلق عبارة عن خلق واقع^(٤) مقدر^(٥) نوعاً من التقدير ، وهو أن يكون مطابقاً لتصلاح لا يزداد ولا ينقص عنه ، فلا معنى للإطالة ، بالإعادة .

وللقوم شبه في هذا الباب ، يرومون بها إثبات الكسب مرة ، وإفساد شبه القوم

(٢) حدث ، في س

(٤) وقع ، في س

(١) سبيل ، في س

(٢) نافعة من

(٥) مقدر ، في س

مذهبنا أخرى ، ونحن نذكر من ذلك ما هو أشف وأروج وإلى الجواب أحوج .

فمن ذلك ، قولهم : إن ههنا حركة اختيارية واضطرابية ، فلو كانت إحداها متعلقة بنا من طريق الحدوث ، لوجب مثله في الأخرى لأن الحدوث ثابت فيهما ، وقد عرف خلافه ، فليس إلا أنها متعلقة بنا من طريق الكسب .

وربما يؤكدون هذا فيقولون : إن الحدوث في الذوات متماثل ، فلو تعلق حدوث الحركة بنا ، والحدوث ثابت في الجوهر واللون ، لوجب تعلقهما بنا ، والمعلوم خلافه .

وجوابنا عن ذلك : أول ما في هذا أن ذلك لا يستقيم على أصلكم فإن مذهبكم أن كل واحدة من هاتين الحركتين موجودتان من جهة الله تعالى وموقوفتان على اختياره حتى إن اختارهما كانتا ، وإن لم يختارهما لم تكونا . فكيف سيمم إحدهما اضطرابية والأخرى اكسائية واختيارية ؟ وهل هذا إلا تسمية لا معنى تحتها ولا فائدة فيها .

وبعد ، فإن إثبات حركة اضطرابية يفتي على إثبات محدث في الغائب ، وإثبات المحدث في الغائب يترتب على إثبات محدث في الشاهد ، لأن المحدث الذي يتوصل به إلى ذلك ليس إلا أن يقاس الغائب على الشاهد فيقال : إن ههنا التصرفات محتاجة إلينا ومتعلقة بنا ، وإنما احتاجت إلينا لحدوثها ، فكأن مشاركتها في الحدوث وجب أن يشاركها في الاحتياج إلى محدث وقابل ، فالأجسام قد شاركتها في الحدوث ، فيجب أن يشاركها في الحاجة إلى محدث ، ومحدثها لا يجوز أن يكون الواحد منا ولا مثله ، فيجب أن يكون لها قابل

مخالف لنا وهو الله تعالى فتم قد سدتم على أنفسكم هذه الطريقة ، وكيف يمكنكم إثبات الحركة الاضطرابية والاستدلال بها على إثبات الكسب .

ثم إننا (١) نعود إلى ما يختص بهذا الموضع فنقول : الاشتراك في الحدوث لا يقتضي الاشتراك في الحاجة إلى محدث معين ، وإنما الذي يقتضيه ، الاشتراك في الحاجة إلى محدث ما غير معين . ثم الكلام في تعيين المحدث يقف على الدلالة ، فإن قامت دلالة على أن محدث ذلك الفعل الواحد منا قبل به ، وإن قامت على أن محدثه غير ما قضى به ، فكيف يصح ما ذكرتموه ؟ يبين ذلك ، أن الحال فيها كالحال في الحكم المسند إلى العلة ، فكأن لا يجب بالاشتراك في الحكم الاشتراك في الحاجة إلى تلك العلة بعينها ، وإنما يجب الاحتياج إلى علة (٢) ما غير معينة ، كذلك في مسألتنا .

وأما قولهم إن الحدوث في الذوات متماثل ، فكلام لا معنى له : لأن التماثل والاختلاف إنما يصحان على الذوات دون الصفات ، فكيف يصح وصف الحدوث به (٣) . على أن ما يتعلق بنا هو ذات الحركة على وجه الحدوث . وإنما كان يجب ذلك ، لو ثبت في الذوات كلها من الجواهر والألوان أنها تقف على قصدنا ودواعينا لا الحدوث ، فلا يجب إذا تعلق بنا ذات أن تتعلق بنا سائر الذوات كالحركة . فإما إذا لم تثبت هذه الطريقة إلا في بعض الذوات دون بعض (٤) فإنه لا يجب أن تتعلق كلها بنا .

ثم يقال لهم : أليس أن وجه الكسب ثابت في هذه التصرفات على حد واحد ولم يجب في القادر على بعضها أن يكون قادراً على سائرهما ، فهلا جاز مثله في مسألتنا ؟

(١) فائدة من ١

(٢) بذلك ، في ٣

(٣) فائدة من ٢

(٤) البعض ، في ٥

ومما يتعلقون به في هذا الباب ، قولهم : لوتماقت هذه التصرفات بنا من جهة الحدث لوجب تماقها بنا على سائر صفاتها التي هي كونها شيئاً وعرضاً وحسناً وقبيحاً ، ومعلوم خلافه .

والجواب عنه ، أن يقال لهم : أليس أنها تتماق بنا من جهة الكسب ثم لا يجب تعلقها بنا من هذه الوجوه التي ذكرتها ، فهلا جاز مثله في مسألتنا ؟ ثم يقال لهم : ولم جمعتم بين بعض هذه الوجوه وبين البعض ، وما أنكرتم أن الفعل إنما يصح تعلقه بنا من جهة الحدث لأنه لا يجب مع الصحة ، وليس كذلك الوجوه (١) التي ذكرتموها ؛ فإن كونه شيئاً يجب عند الصحة ، وكذلك كونه حسناً وقبيحاً . على أن هذه الأمور ليست من الصفات في شيء ، لأن الشيء ليس له بكونه شيئاً حال ، وليس له بكونه عرضاً ولا بكونه حسناً أو قبيحاً حال ، بخلاف الحدث ؛ فقد ما قالوه .

ومما يتعلقون به ، قولهم : لو قدر الواحد منا على إيجاد هذه التصرفات وإخراجها من العدم إلى الوجود لوجب قدرته على إعادتها ، بدليل أنه تعالى لما قدر على الإيجاد قدر على الإعادة .

وجوابنا من أين ثبت لكم أنه تعالى إنما قدر على الإعادة لقدرته على الإيجاد ، وهل هذا إلا دعوى مجردة ؟ ثم قولهم (٢) : إن في مقدور التقديم تعالى ما لا يصح إعادته أيضاً ، وهو المفعول بسبب والأجناس التي لا تبقى ، كالصوت وغيره .

فإن قالوا : إنا لا نجوز ذلك ولا نسلمه قلنا : لم نبن كلامنا على تسليمكم حتى يضرنا بعده ، وإنما بيناه على الدلالة .

فإن قالوا : وما الذي يدل على أن المفعول بسبب (٣) وما لا يبقى من الأخبار

مما لا يصح إعادتها ؟ قلنا : أما ما لا يبقى : لوصح إعادته (١) لا نقاب باقياً ، لأنه إذا صح عايه الوجود وقين مع تحال العدم بينهما ، فكذلك من غير تحلل العدم بينهما لأن وجوده لا يمنع من وجوده فيصير (٢) باقياً بعد ما كان مما لا يبقى ، وفي ذلك خروج مما هو عليه في ذاته . وأما المفعول بسبب ، فلو أعيد ابتداء لازم أن يكون له بالحدث وجهان : فيحصل على أحد الوجهين بقادر ، وعلى الآخر قادر آخر . وإذا أعيد بسبب : فلما أن يعاد بذلك السبب ومن حقه أن يكون له في كل حال سبب غير ما كان ، فيجب أن يكون قد مدي من واحد إلى ما زاد عليه ولا حاصر ، فيؤدي إلى مالا نهاية له . وإما أن يعاد بسبب غيره ، وذلك يقتضى اجتماع سببين على توليد سبب واحد ، فيؤدي إلى مقدور بين قادرين وهذا مما لا يجوز .

ومما يمتنعون به ، قولهم : قد ثبت أنه تعالى قادر لذاته ، ومن حق القادر لذاته أن يكون قادراً على سائر أجناس (٣) المقدورات ، ومن جملة المقدورات أفعال العباد ، فيجب أن يكون قادراً عليها ، وفي ذلك ما نريده .

الجواب ، قلنا : لم وجب ذلك ومن أين ثبت ؟ فإن قالوا : الدليل على ذلك العلم ، فإنه تعالى لما كان عالماً لذاته كان عالماً بجميع المعلومات فكذلك في القدرة ، قلنا : هذا جمع بين أمرين من غير علة تجمعهما فلا يقبل .

ثم يقال لهم : ما أنكرتم أن العلة في العلم هو أن المعلومات غير مقصورة على بعض العالمين دون بعض ، فما من معلوم يصح أن يعلمه زيد إلا ويصح أن يعلمه عمرو وغيره من العالمين ، (٤) فإذا كان (٥) كذلك فالتقديم تعالى إذا صح

(٢) فيجب أن يصير ، في م
(٤) وإذا كانت ، في م

(١) أن يعاد ، في م
(٢) نائفة من م

(٢) نائفة من م

(١) هذه الوجوه ، في م
(٣) بسبب هو ، في م

أن يفعله وجب أن يفعله ، لأن صفة الذات متى صحت وجبت ؛ وليس كذلك المقدورات ، فإنها مقصورة على بعض القادرين دون بعض ، حتى لا يصح في مقدور زيد أن يقدر عليه غيره ، صارق أحدهما الآخر . على أن هذا لازم لم في الكسب ، لأنه تعالى إذا كان قادراً لذاته وجب قدرته على سائر المقدورات ، ومن المقدورات الكسب ، فيجب أن يكون قادراً عليه ، وذلك يوجب كونه مكتسباً .

فإن قالوا : لا يجب أن يسمى القديم تعالى مكتسباً ، لأن الكسب اسم لمن يفعل الكسب بآلة ، والقديم تعالى لم يفعله بآلة .

قلنا : قد (١) ذكرنا أن الذي يستحقه الفاعل من الاسم يجب أن يجري عليه ، سواء فعله بآلة أو لم يفعله بآلة ، فلا يصح ما ذكرتموه . وبعد ، فإن مجرد الكسب مما لا يحتاج إلى آلة ، وأكثر ما فيه أنه لا يوجد إلا في محل القدرة . وليس إذا لم يوجد إلا في محل القدرة مما يجب (٢) أن يكون واقعاً بآلة ، لولا ذلك . وإلا كان يجب أن تكون الحياة آلة في العلم ، فإنه لا يصح وجود العلم إلا في محل حياة ، ولكن يجب في الجسم أن يكون آلة فلا يكون ، فإنها لا يصح وجودها إلا في محل ، وهذا يوجب على مرتكبه القول بأنه تعالى فاعل بآلة ، وقد عرف فساد

وعما يتماقون به ، قولهم : قد ثبت أن الله تعالى قادر على أن يقدرنا على هذه التصرفات ، فيجب أن يكون عليها أقدر ؛ كما أنه لما كان قادراً على أن يفعل هذه الأمور ، كان بها أعلم .

الجواب ، قلنا : بآلة علة جعتم بينهما ؟ فلا يجدون إلى ذلك سبيلاً .

ثم يقال لهم : ليس إذا قدر القادر على مقدور أن يكون قادراً على غيره من المقدورات ، وليس في قدرته تعالى على إقدارنا على هذه التصرفات سوى كونه قادراً على خلق القدرة فينا ، فمن أين يجب إذا قدر على القدرة أن يكون قادراً على تصرفاتنا ؟ هذا مما لا يجب .

فأما ما ذكرناه (١) في العلم ، فإنما وجب أن يكون تعالى أعلم بسائر المعلومات من لأنه عالم لذاته ؛ والمعلومات غير مقصورة على بعض العالمين دون بعض ، فيجب في العالم لذاته أن يعلمها على الوجوه التي يصح أن تعلم عليها وإلا قدح في كونه عالماً لذاته ، وليس كذلك (٢) في القدرة ، لما قد ذكرنا أن المقدورات مقصورة على بعض القادرين دون بعض . على أن هذا لازم لم في الكسب ، فيقال : أليس أنه تعالى يقدر على إقدارنا على الكسب وإن لم يقدر على الاكتساب ، فهلا جاز مثله في الحدوث ؟ ومتى قالوا إنه تعالى قادر على الاكتساب ، غير أنه لا يوصف به لأن هذا الوصف إنما يجري على من اكتسبه بآلة ، قلنا : قد فرغنا من الكلام على هذا ، فلا معنى للتطويل .

ثم يقال لهم : أنيس أنه (٣) تعالى قادر على أن يخلق في الكافر إرادة الإيمان ولم يقدر على أن يريد منه الإيمان ، هلا جاز مثله في مسئلتنا ؟ وهذا الكلام للنجارية والأشعرية جميعاً ؛ لأن عند أحد الفريقين وهم النجارية ، أنه تعالى يريد لذاته (٤) ولا يقدر أن يريد تعالى من الكافر خلاف (٥) ما أراد في الأزل لاستحالة خروجه عن صفته الذاتية ، وعند الفرقة الثابتة وهم الأشعرية ، أنه تعالى

(٢) ساقطة من م
(٤) فلا ، في م

(١) ذكرتموه ، في م
(٢) الله ، في م
(٥) لا ، في م

(١) لما قد ، في م
(٢) كذا في الأصل ، ولها : يوجب .

يريد بإرادة قديمة ولا يقدر على أن يريد من الكافر خلاف ما أرادته . . .
فيما لم يزل .

ومما يتفقون به أيضاً ، قولهم : لو كان الواحد منا محدثاً لتصرفاته لوجب أن يكون عالمًا بتفاصيل ما أحدثه ، كالقديم تعالى ، فإنه لما كان محدثاً لأفعاله^(١) فادركها عليها كان عالمًا بتفاصيلها .

قلنا : فرق بين الوضعين ، لأنه تعالى عالم لذاته ، ومن حق العالم لذاته أن يكون عالمًا بجميع المعلومات على الوجوه^(٢) التي يصح أن تعلم عليها . وإن كان كذلك الواحد منا فإنه عالم بعلم ، ففارق أحدهما الآخر .

ثم يقال لهم : ليس أن أحدا يقدر على الاكتساب ولا يجب أن يكون عالمًا بتفاصيل ما اكتسبه ، فهلا جاز مثله في الحدوث ، فيكون قادرًا على الإحداث ، وإن لم يعلم بتفاصيل ما أحدثه .

وبعد ، فلو خلق الله تعالى فينا العلم بتفاصيل ما أحدثه لوجب كون أحدهما محدثاً له وخلق هذا العالم لا يستحيل ، فوجب^(٣) أن لا يستحيل كونه محدثاً ومما يتفقون به ، قولهم : لو كان الواحد منا محدثاً لتصرفاته لوجب صحة أن يحصل في الثاني مثل ما أحدثه في الأول ، ومعلوم خلافه ؛ فإن من كتب مرة لا يمكنه أن يكتب مثل ذلك الحرف مرة أخرى .

والجواب^(٤) ، قلنا : ولم وجب ذلك ؟ فإن قالوا : الذي يدل عليه القديم . . . ، فإنه لما كان محدثاً صح منه أن يحدث في الثاني مثل ما أحدثه في الأول ، . . . ولم يجمعهم بيننا وبين القديم ؟ فلا يحدون إليه ميلاً .

ثم نقول لهم : إن في أفعالنا ما تنافي فيه هذه الطريقة ، ألا ترى أن أحدا إذا قال مرة ما ، يمكنه أن يقول مثله مرات . وأظهر من هذا الإرادة ؛ فإنه إذا أراد قديم زيد مرة يمكنه أن يريد قديمه ثانيا وثالثا ، والإرادتان مثلان لتعلقهما بمقتضى واحد على أخص ما يمكنه ، فقد ما ظنوه .

وبعد ، فإن أحدا إذا كان حادفاً بالكتابة عالمًا بالخط ما هراً فيه ، فإنه يمكنه أن يكتب ثانياً مثل ما كتب^(١) أولاً بحيث لا يقع الفصل بينهما عند الإدراك ، فيجب أن يكون محدثاً لها .

ثم يقال لهم : إن دل هذا على شيء فإنما يدل على فقد العلم أو على عدم الآلة لا على فقد القدرة على الأحداث^(٢) ، فكيف يصح ما قلناه ؟ وقد قال مشايخنا البنداديون : إنه إنما لا يمكنه الخط في الثاني مثل ما كتبه أولاً لعدم الآلة ، لأن القلم كان في الأول جديداً وفي الثاني كلاً^(٣) .

على أن هذا لازم لهم في الكسب ، فيقال : كان يجب أن قدر أحدا على الاكتساب ، أن يقدر في الثاني على اكتساب مثل ما اكتسبه أولاً ، فإذا لم يجب ذلك ههنا كذلك في مسألتنا .

ومما يتفقون به أيضاً ، قولهم : إن الواحد منا لو كان محدثاً لتصرفاته لوجب أن يسعى حادفاً لها والأمة قد انفتت^(٤) على أن لا حائق إلا الله ، وقد نطق به الكتاب أيضاً . قال الله تعالى : « هل من خالق غير الله »^(٥) وقال : « أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم »^(٦) الآية .

(١) الحدوث ، ق ١

(٢) أجمت ، ق ١

(٣) الرعد ١٦

(١) كتبه ، ق ١

(٢) كل ، ق ١

(٣) طه ٣

(١) الوجه ١٠٠

(٢) الخوف ، ق ١

(١) أماله ، ق ١

(٢) وجب ، ق ١

والأصل في الجواب عن ذلك ، أما لو خيلنا وقضية الله ، لأجربنا هذا اللفظ على الواحد منا كما نجريه على الله تعالى لأن الخلق ليس بأكثر من التقدير ، ولهذا يقال ، خلقت الأديم هل لحى منه مطهرة أم لا . وقال زهير :

ولأنك تفكرى ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفرى^(١)

وقيل للحجاج : إنك إذا وعدت وفيت ، وإذا خلقت فريت ، أى إذا قدرت قطعت .

وأظهر من هذا كله قوله تعالى : « ولا تخلق من الطين كهيئة الطير باذنى فتفزع فيها فنكون طيرا باذنى » وقوله تعالى : « فبارك الله أحسن الخالقين »^(٢) ، فلو أن هذا الاسم مما يجوز إجراؤه على غيره وإلا لنزل ذلك منزلة قوله : فبارك الله أحسن الآلهة ، ومعلوم خلافه .

وأما في الاصطلاح فإنما لم يحز أن نجري هذا اللفظ على الواحد منا ، لأنه عبارة عن يكون فعله مطابقاً للمصاحبة وليس كذلك أفعالنا ، فإن فيها ما يوافق المصاحبة وفيها ما يخالفها ، فلهذا لم يحز إحراء هذه اللفظة على الواحد منا لا شئ آخر . وأما قوله تعالى : « هل من خالق غير الله » فليس فيه ما ظنوه لأن فائدة الكلام مفعولة^(٣) بآخره ، وقد قال تعالى : « هل من خالق غير الله يرزقكم »^(٤) ، ونحن لا ثبت خالقاً غير الله يرزق ، وقوله تعالى : « أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه »^(٥) الآية . فإنها مما لا يصح التعلق بظاهرها لأنها نفي التساوى ، وما هذا

في الاصطلاح

(١) يقول الشيباني في شرح ديوان زهير ص ٩١ : الخلق : الذى يبتدئ وسمى اصطلاحاً ، والذى بقدر الأديم وبهذه لأن يقسمه ويجزئه ثم يجريه أى يشبهه كالكافر - وهذا مثل صريحه لحرمه .
(٢) للبائدة ١١٠
(٣) مفعولة أى من
(٤) الرعد ١٦
(٥) طاهر ٢

مبيله من الآيات فهي جملة لا يصح التعلق بظاهرها ، إذ لا شبيهين إلا وهما متساويان في بعض الوجوه .

وبهذه الطريقة منع قاضى القضاة الشافعية من التماق بظاهر قوله « لا يستوى اصحاب النار واصحاب الجنة »^(١) على أن الرمن لا يقلل بالكفر . قال : لأن الآية واردة في نفي التساوى بينهما .

ولا ندرى ما المراد بذلك ، ولأى^(٢) وجه نفي ذلك ؟ ولعله أراد عدم التساوى من جهة النور ، وعلى هذا قال : « اصحاب الجنة هم العائزون » ، كذا في هذا الموضع . ثم نقول : إن المراد ، أن خلق أحدا لا يشبه خلق الله تعالى ، فإن خلقه جل وعز يشتمل على الأجسام والأعراض ، وليس كذلك خلقنا فيما لا تقدر إلا على هذه التصرفات التى هى القيام والقعود وما جرى مجراها .

والقوم يتسككون بآيات من القرآن ويستدلون بها على أن أفعال العباد موجودة من جهة الله تعالى .

والجواب عنها^(٣) من طريق الجملة أن نقول : لا يمكنكم الاستدلال بالسمع على هذه المسألة ، لأن صحة السمع ينبنى على كونه معانى عدلاً حكماً لا يظهر المعحر على الكدابين ، وأنتم قد^(٤) جوزتم ذلك على الله تعالى فكيف تقع لكم الثقة بكلامه ؟ وهلا جوزتم أن يكون كذباً ؟

وأيضاً ، فإن إثبات الحدث^(٥) في العائب ينبنى على إثبات الحدث في الشاهد والقوم قد منموا من ذلك ، فكيف يمكنهم^(٦) الاستدلال بكلام من لم يملوه بعد ؟

(١) المحرر ٢٠
(٢) من أى ، ق م
(٣) على ، ق م
(٤) قد ، ق م
(٥) حدث ، ق م
(٦) يمكنكم ، ق م

فهذه طريقة القوم^(١) والجواب^(٢) عن ذلك على وجه الجملة . ثم إما نذكرها^(٣) آية فآية ، وتكلم عليها .

فن جملة ما يتسكون به قوله تعالى « اتعبدون ما تتعبدون والله خلقكم وما تعملون »^(٤) .

والجواب عن ذلك^(٥) ، أما لو استدللنا بهذه الآية على مذهبنا لسلكنا أسعد حالاً منكم ، لأن القديم تعالى أضاف إليهم العبادة والحث ، فقال : اتعبدون ما تتعبدون؟ وذمهم على ذلك ، فنولاً أنها متعاقبة بهم وإلا لما حسن إضافته إليهم وذمهم على ذلك^(٦) .

وبعد ، فالأصل في كلام الحكيم أن لا يحمل إلا على وجه لو أظهره لكان لاحقاً بالحكمة ، ومعلوم أنه لو قال : اتعبدون ما تتعبدون وأما^(٧) الذي خلقت فيكم عبادة ونحته لكان لا يليق هذا الكلام بحكمته ، فلا يجوز حمل هذا على ظاهره ، ويجب أن يحمل على وجه يوافق الأدلة العقلية ، فيقال : إن المراد بقوله : وما تعملون ، أى وما تعملون فيه ، وذلك كثير جاء في اللغة وفي كتاب الله تعالى ، قال الله عز وجل « يعملون له ما يشاء من محاريب »^(٨) فإنه لا تتماق المحاريب لكونها أجساماً ، والمراد به العمل في المحاريب^(٩) . وكذلك قوله تعالى « فلذا هي تلف ما يافكون »^(١٠) الآية ... بمعنى المصا ، أى ما يافكون فيه ، كذلك في مآلتنا .

اتعبدون ما تتعبدون والله خلقكم وما تعملون

ومما يتعلقون به ، قوله تعالى ، الله خالق كل شىء . وهو على كل شىء وكيل .^(١) ، الله خالق كل شىء .
المراد : وهذا نص صريح في موضع التنازع والخلاف .

وجوابنا ، أن هذا الظاهر متروك بالاتفاق ، لأنه تعالى من الأشياء ولم يخلق الله فلا يمكن التعلق بظاهر هذه الآية . وعلى أن هذه الآية وردت مورد المدح ، ولا مدح بأن يكون الله تعالى خالقاً لأفعال المباد وفيها الكفر والإلحاد والعلم ، فلا يحسن التعلق بظاهره . فإذا عدلتم عن الظاهر فأخذتم بالآويل ، فليست بالآويل أولى منا ، فتأوله على وجه يوافق الدليل العقلى ، فنقول : إن المراد به ، الله خالق كل شىء ، أى معظم الأشياء . والسكل يذكر ويراد ما ذكرنا^(٢) ؛ قال الله تعالى في قصة بلقيس « ولوليت من كل شىء »^(٣) مع أنها لم تؤت كثيراً من الأشياء .

ومما يتعلقون به ، قوله تعالى « إن ربكم الله الذى خلق السموات والأرض بينهما »^(٤) قالوا : وأعمال العباد فيما بين السموات والأرض^(٥) فيجب أن تكون خلق الله تعالى .

والجواب إن البين يستعمل حقيقة في الفصل والوصل^(٦) : وأى ذلك كان منصور في أفعال العباد . على أن الأمر لو كان على ما علموه لو حجب أن تكون هذه الأفعال كلها مخلوقة في العباد في ستة أيام ، وقد عرف خلافه .

ثم يقال لهم : الآية وردت مورد المدح ، ولا مدح في^(٧) أن يكون تعالى^(٨) خالقاً لأفعال^(٩) المباد مع اشتغالها على التبيح والحسن . بين ذلك

إن ربكم الذى خلق السموات والأرض بينهما

- | | |
|--------------------|---------------------|
| (١) الزمر ٦٢ | (٢) ذكرته ، فى ص |
| (٣) النمل ٢٣ | (٤) الأعراف ٥٤ |
| (٥) الأعراف ، فى ١ | (٦) أو الوصل ، فى ص |
| (٧) سافطة من ص | (٨) سافطة من ص |
| (٩) لأعمال ، فى ص | |

- | | |
|---|-------------------|
| (١) سافطة من ص | (٢) الجواب ، فى ص |
| (٣) نفع ، فى ص | (٤) الصافات ٩٦ |
| (٥) هذا ، فى ص | (٦) عليه ، فى ص |
| (٧) فأى ، فى ص | (٨) سبأ ١٣ |
| (٩) الحقة : فإنه ... المحاريب ، أفعال من ص (١٠) الأعراف ١١٧ | |

أنه إذا كان ينفي عن حلقه اللمب بقوله « وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما لا عين » (١) فلأن ينفي عنه أفعال المباد وما فيها من فضيحة وشنيعة أولى .

وبعد ، فإن الخلق في التعارف إنما يحرق على فعل وقع مطابقاً للمصلحة ، ومعلوم أن أفعال المباد ليست كذلك فكيف تجمل مخلوقة .

وربما يتعاقبون بقوله تعالى « من وبك فعال لا يريد » (٢) والواو في أفعال (٣) المباد ما يريد الله تعالى ، فيجب أن يكون فاعلاً لها .

لأن ذلك فعال
لما يريد

وجوابنا ، أن هذا كلام (٤) يقتضى كونه فاعلاً لما يريد في الحال الذي يريد ، وهذا يوجب عليكم قدم العالم ، لاعتقادكم أنه تعالى مرید لذاته أو بإرادة قديمة . ومتى قلتم إنه تعالى إنما أراد فيها لم يزل أن يخلق العالم قلنا : ذلك سى ، والإرادة لا تتعلق بالمعنى على ما بينه من بعد . وإن قلتم : إنه تعالى أراد فيها لم يزل أن يخلق العالم فيما لا يزال فلا يلزم قدم العالم قبل لكم : ولم لم يرد حلقه في الحال وهو مرید لذاته ، والمراد من فعله ، فيلزمهم قدم العالم على كل حال . ثم إننا تناول الآية على وجه يوافق الدلالة العقلية ، فنقول : المراد به (٥) أنه فاعل (٦) لما يريد من فعل نفسه ، ولا يجوز غير هذا ؛ لأن الآية وردت مورد الامتداح ، ولا مدح في أن يكون فاعلاً (٧) لأفعال المباد وفيها القباح والنكاير . فلهذه جملة الكلام في ذلك .

ومما يتعاقبون به قوله تعالى « ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم الا في كتاب من قبل ان نبرأها » (١) . فالواو في هذه الآية دلالة على أن جميع المصائب من جهة الله تعالى على ما قوله ، وجوابنا أن الكتابة (٢) في قوله « من قبل ان نبرأها » راجعة إلى الأنفس لا إلى المصائب لأنها أقرب المذكورين ، والكتابة (٣) إنما ترجع إلى أقرب مذكور (٤) . فبين تعالى أنه قبل خلق الأنفس كان (٥) عالماً بما يصير أسمرهم إليه وتصيبهم من المصائب مكتوباً في النوح المحفوظ ، فلا تعلق لكم بها ، وبعد فلو رجعت الكتابة إلى المصائب لكان لابد من أن يكون المراد به ما يصيبنا من الآلام والانتقام من جهة الله تعالى ، فقد تمدح بالآية ولا تمدح بالقباح (٦) في موضع من المواضع .

ومما يتعاقبون به ، قوله تعالى « واختلاف السننكم والوانكم » (٨) ؛ ولا تعلق لهم أيضاً به ، فإن المراد بذلك الآلات ومحارم الكلام ومحارم هذه الحروف ، لا الحروف والأصوات . يزيد وضوحاً أنه تعالى تمدح بذلك ، وليس (٩) في كون هذه الحروف فاعلاً ما يدل على المدح إن لم يدل على الجهل والحاجة .

ومما يتعاقبون به ، قوله جل وعز « واسرؤا قولكم لو اجهروا به إنه عليم بذات الصدور » الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير (١٠) . والجواب أن المراد به أنه الخالق للصدور ، بدليل أن الآية وردت مورد التوبيخ والذم ولا ذم (١١) على سر أو جهر لم يتعلق بنا .

(١) التباين

(٢) أنها ، في م

(٣) من قبل أن ، محذوفة من م . والآية من سورة الحديد ٢٢

(٤) الكتابات ، في م

(٥) المذكورين ، في أ

(٦) أنه كان في أ

(٧) القباح ، في أ

(٨) الروم ١٢

(٩) وليس ، في م

(١٠) تلك ١٣ و ١٤

(١١) بضم ، في أ

(١) الأنبياء ١٦

(٢) مود ١٠٧

(٣) أعمال ، في م

(٤) كلام ، في م

(٥) لن المراد ، في م

(٦) فاعلاً ، في م

بين ذلك أن هذا الكلام إذا لم يعمل على ما قلناه يحرى يحرى أن يقول :
وأسيروا قولكم أو اجبروا به فإنى عليم بما أنا فاعله ، وهذا لا يستقيم .

ومما يتعلقون به ، قوله « وبنا واجعلنا مسلمين لك » (١) قالوا : وفي ذلك ما يدل على أن الإسلام من قبله تعالى ، وكل من قال بأن الإسلام من قبل (٢) الله تعالى قال بذلك في جميع الأفعال . وجوابنا أن الإسلام من قبل الله تعالى ، وكيف يكون من قبله وقد مدح عليه وذم على خلافه ، ورغب في الثواب بعمله والعقاب بتركه ؟ وأيضاً فإنه موقوف على أحوالنا ، ألا ترى أنه يقع بحسب قصدنا ودواعينا ويتنقح بحسب كراهنا وصوارفنا فكيف يكون من جهته ؟ فبدأ لا بد من أن يؤول ذلك ويقال : إن المراد به ، أنهم الطف لما ووفق حتى نسلم لك وتؤمن بك :

ومما يتعلقون به ، قوله تعالى « وجه لنا للوب الذين اتبعوه رافة ورحمة » (٣) بين تعالى أن الرافة من قبله . وجوابنا أنه نهى في بعض المواضع عن الرافة فقال « ولا تأخذكم بهما رافة في دين الله » (٤) ولو كان من قبله لم يحرم الله عنه فيجب أن يؤول الجمل هنا فيقال : إن المراد الحكم هنا (٥) والانتفاء . فلا يبقى لهم متمسك .

ومما يتعلقون به قوله ، عز وجل « وانه هو اضحك وابكى » (٦) ، قالوا : ليس أن الضحك والبكاء من جهته جل وعز ، ومن قال بذلك لم يفصل بينه وبين غيره من الأفعال . وجوابنا أن الضحك تفتح في العينين وتقلص في الشفتين ،

مع سرور يلحق القلب ، وذلك قسماً : قسم لا يمكن (١) الاضحاك منه وذلك من جهته عز وجل ، وقسم يمكن الاضحاك منه وذلك من جهتنا وموقوف على اختيارنا .

فأما البكاء فهو نزول العبرة عند لوعة تحدث في القلب وحزن ، وذلك لما يكون موقوف على اختيار الباري ، ولهذا فإن أحدنا يجتهد كل الجهد لنزول (٢) العبرة فلا تجيبه ، وربما يثلب عليه فلا يمكنه المنع منه . وإذا كان هذا هكذا فقد أجيب القوم على ما أرادوه ، ولكن لم يلزم منه في سائر الأفعال ، لأن طريقة فيها مختلفة . بين ذلك وبوضعه ، أن الغناء وإن اختلوا في الأمر يقتضى أم لا يقتضيه لم يختلفوا في أن الخبر لا يقتضى التكرار ، فنحن لا نحور ما أن يصحكنا (٣) وبكينا مرة ، لم يلزمنا تجوزنا على طريق الدوام . تأييد ، فعلى هذه الجهة يجب أخذ الكلام في هذه الآيات التي يتلقون بها . والأصل فيها أجمع ، ما قدمناه من منعمهم من الاستدلال بالسمع أصلاً خاصة في هذه المسألة .

وأما التوليدات فثبها نوع آخر من الاختلاف غير ما قدمناه (٤) .

ففي الناس من عاقها بالطبع (٥) على ما قاله أبو عثمان الجاحظ في أفعال الروح والمعرفة ، ولم يجعل الواقع (٦) عند الاختيار (٧) سوى الإرادة دون كات وما شاكلها .

وفهم من قال : إن هذه الحوادث التي تحدث في الجمادات فإنها تحصل بطبع الحبل ، وهو النظام ، وإليه ذهب معمر .

(١) لا يكون ، في م

(٢) تقدم ، في م

(٣) بكينا ، في م

(٤) يصحكنا الله ، في م

(٥) بالطبع ، في م

(٦) جهة ، في م

(٧) الروح ، في م

(٨) الجسم ، في م

(٩) البقرة ١٢٨

(١٠) الحديد ٢٧

(١١) سائفة في م

فأما تمامه بن الأشرس ، فإنه جعل هذه الحوادث ما عدا الإرادة حدثاً لا يحدث له .

والعل شبهة الجميع واحدة (١) ، فإنهم لما رأوا أن ما يتعاق بالفاعل أو يضاف إليه فلا بد أن يكون للاختيار فيه مدخل ، ورأوا وجوب وقوع المراد عند حدوث الإرادة ، ووجوب وقوع السبب عند حصول سببه ، فأخرجوه عن التعاق بالفاعل أصلاً . ثم افترقوا : فذهب من علقه بالطباع ، ومنهم من حمله حدثاً لا يحدث له . ولو أنهم أعموا النظر لمعوا أن المولدات مما للاختيار فيه مدخل ، فيقع مرة بأن يختار الفاعل ما هو كالواسطة فيه ، ولا يقع أخرى باز لا يختار الفاعل ما هو كالواسطة فيه .

يزيد ذلك توضيحاً (٢) ، أن السبب لا يمتنع حصوله ثم لا يحمل السبب بأن يمرض عارض فيمنعه من التوليد ، ومتى وجب حصوله (٣) عند حصول السبب وزوال الموانع فإن حاله كحال المبتدأ عند تكامل الدواعي ، فإنه يعمل لا محالة ، فمن أين الفرق بينهما ؟

وبعد ، فإن التولد إذا كان مما يثبت لأحوالنا فيه تأثير حتى يقف على قصد الدواعي وينت في المدح والذم كما في المبتدأ سواء ، فما وجه الفرق ؟ والرد على (٤) المراد بالطبع والإرادة باختيار الفاعل مع أن الحالة فيها على . فلما أن يعلقا جميعاً بالطبع ، أو يضافا إلى الفاعل . فأما أن يحمل أحدهما ، وبالطبع ، والآخر باختيار الفاعل فلا .

وبعد ففى تعليق هذه الحوادث بالطبع تعليق لها بما لا يعقل على ما أبطلنا به قول أصحاب الطبايع (١) ، وإن كانوا عند التحقيق أرحل في المدر من هؤلاء ، لأنهم حين عوا الصانع لم يكن لهم بد من أن يعاقوا ذلك بأمر موجب ، فأما هؤلاء فقد أثبتوا الفاعل المختار ، فاعدرهم في تعليق هذه الأمور بالطبع .

على أن هذا يوجب عليهم أن لا تقع لهم الثقة بالسنوات لجورهم حصول المعجزات بطبع الحبل ، ويوجب عليهم القول : بأن هذه الأعراض التي هي أصول النعم من الحياة والقدرة والشهوة كلها حاصلة بطبع الحبل ، وفي ذلك إخراج القديم تعالى عن أن يكون مستحقاً للمعاده ، بل يلزمهم إضافة هذه القبايح التي تشتمل عليها المولدات إلى الله ، تعالى عن ذلك عواً كبيراً .

وأما من جعل هذه الحوادث حدثاً لا يحدث له قد أبعد ، فيلزمه (٢) القول بذلك في جميع الحوادث ، لأنه لا فرق بين بعضها والبعض في الاحتياج إلى يحدث وفاعل ، ولئن راعى الجواز واعتبره ، فإن ذلك ثابت في المولدات ثباته في المبتدأ (٣) ، لما قد بينا أنه لا يمتنع حصول السبب ولا بولده ، بأن يمرض له عارض فيمنعه من التوليد ، فإن (٤) السبب يقع مع الجواز كأشياء سواء ، ولئن جاز إخراج السبب عن التعاق بالفاعل لوجوب حصوله عند وجود السبب وزوال الموانع ، لوجب إخراج المبتدأ أيضاً عن تعاقه بالفاعل لوجوب وقوعه عند توفر الدواعي وتكاملها ، وإلا فما الفرق ؟ وهذه الطريقة نجيب عن قوله إذا قال : كما لا يجوز أن تعاق معلول العلة بالفاعل لوحوبه عند وجود العلة ، كذلك في مسائلنا ، فإذا قد ذكرنا (٥) أن وجود السبب لا يجب عند حصول السبب ،

(١) الطبع ، ق م
(٢) المبدأ ، ق م
(٣) بينا ، ق م

(٢) وبخرمه ، ق م
(٤) فإذا ، ق م

(٢) وصحاً ، ق م
(٤) بطعن ، ق م

(١) شبهة واحدة ق م
(٢) وبخرمه ، ق م

فإنه لا يتمتع^(١) أن يمرض عارض فيمنه من الوليد ، وليس كذلك معلول العلة فإنه يجب عند وجود العلة ، حتى يستحيل مع وجودها أن لا يثبت ، ففارق أحدهما الآخر .

يبين ذلك ، أن ذات السبب ذات منفصلة عن السبب ، حادثة كره . فكذا أن السبب يضاف إلى الفاعل فكذلك السبب ، فيجب أن تستوى الحوادث في كونها مصافة إلى الفاعل ، وإن كانت تختلف كيفية الإضافة ، فيها ما يتعلق به بلا واسطة كالابتداء ، وفيها ما لا يتعلق به إلا بواسطة وهو المتولد . فهذا^(٢) تمام الكلام في التولدات ، وهذا آخر الفصل^(٣) .

فصل في الاستطاعة^(١)

وهو الكلام في أن القدرة متقدمة لمقدورها غير مقارنة له .

ووجه اتصاله بباب العدل ، أنه يلزم على القول بتقارنها للمقدور تكليف ما لا يطاق ، وذلك قبيح ، ومن العدل أن لا يفعل القبيح .

فإذا عرفت هذا ، فاعلم أن للمقدورات على ضربين : مبتدأ كالإرادة ، ومتولد كالصوت .

المقدورات نوعان
أ- مبتدأ كالإرادة
ب- متولد كالصوت

(١) ينقسم في ١

(٢) وهذا هو في س

(٣) في س ، الفصل بخبر الجزء الأول

(١) والاستطاعة عمدة القوة على الفعل ، وعلى ضده قبل الفعل ، فإذا وجد الفعل لم يكن الإنسان حجة ذليلاً ، الإنسان قادر أن يفعل في الأول ، وهو يفعل في الأول ، والفعل واقع في الثاني لأن الوقت الأول وقت يفعل ، والوقت الأول وقت قبل ، ٢٢ انظر الأشرى المقالات ٢ : ٢٣٣ . ومن المتزلة بأن القدرة متقدمة بمقدورها أي أنها تلازم الابعاد ، وخالف الأبيادون فهاؤوا بموازاة المقادير للقدرة وتقدمه عليها .

فالمبتدأ يجب أن تكون القدرة متقدمة عليه بوقت ، ثم في الثاني يصح منه فعله . والتولد على ضربين : أحدهما يتراخي عن سببه كالإصابة مع الرمي ، والثاني لا يتراخي كالجأرة مع التأليف .

أما ما لا يتراخي عن سببه فإن حاله كحال المبتدأ ، وللتراخي عن سببه فإنه لا يمنع أن تقدمه القدرة بأوقات ، وإن كان لا يجب أن يقدم منه إلا بوقت . إذا ثبت هذا ، فالكلام في أن القدرة يجب تقدمها على مقدورها^(١) أولاً يجب ، وذلك يترتب على إثباتها أولاً ، لأن الكلام في حكم الشيء سفرع حل إثباته .

فالتريق إلى إثبات القدرة طرق : أحدها ، ما تقدمناه في إثبات الأعراض . ثمره في هذا الموضع أن نقول : إن الواحد منا حصل قادراً مع جواز أن لا يحصل قادراً والحال واحدة والشرط واحد ، فلا بد من أمر ومخصص له وإمكانه حصل على هذه الصفة ، وإلا لم يكن أن يحصل عليها أولى من خلافه ، وليس ذلك إلا وجود معنى هو القدرة .

والثاني ، هو أن نقول : إن ههنا عضوين ، يصح الفعل بأحدهما ابتداءً ، ولا يصح بالآخر ، فلو أن أحدهما مزبنة على الآخر بأمر من الأمور ، وإلا لم يكن هو بصحة الفعل به أولى من صاحبه^(٢) ، وليس ذلك الأمر إلا القدرة .

والثالث هو أن نقول : إن ههنا قادرين ، يصح من أحدهما الفعل أكثر مما يصح من الآخر مع استوائهما في كونه قادرين ، فلو أنه مختص بأمر رائد مما لا يختص به الآخر ، وإلا لم يكن هو بهذه المزية أولى من صاحبه ، وليس ذلك الأمر إلا زيادة القدرة على ما قوله .

وقد خالفنا بذلك مشايخنا البناديون ، وقالوا : إنما يصح من القادر الفعل لمكان الصحة لا لما غلظتموه .

وقد بينا الكلام عليهم في باب الصفات ، وذكرنا أن الصحة إما أن يراد بها التأليف من جهة (١) الالتئام ، أو اعتدال المزاج ، أو زوال الأمراض والأسقام ، وشئ من ذلك مما لا يؤثر في وقوع الفعل ولا في صحته لأن الفعل إنما يصدر عن الجملة ، فلو أثر فيه لا بد من أن يكون (٢) راجعاً إلى الجملة ، وهذه الأمور كلها راجعة إلى المحل .

وأيضاً ، فإن اعتدال المزاج يرجع إلى أمور متضادة ، فكيف يؤثر في حكم واحد ؟ وأما زوال الأسقام فإنه مني ، فكيف يعلق به هذا الحكم ؟ وبعد ، فقد يقع في زوال الأسقام الاشتراك ، فكان يوجب (٣) الاشتراك فيه الاشتراك في القدرة على ذلك المقدور ، فليس إلا أن يقال إن صحة الفعل ووقوعه إنما هو لكونه قادراً ، وكونه قادراً لا يصح إلا بالقدرة ، فثبتت القدرة بهذه الطريقة .

وشبهة البنادين في ذلك ، هو أن أحداً إذا كان صحيح البدن يصح منه الفعل ، ومتى لم يكن صحيح البدن لم يصح ، فيجب أن تكون صحة الفعل مستندة إلى الفعل .

وإنما وجب ما ذكرناه في الواحد منا لأنه قادر بخبرة ، والقدرة محتاجة في وجودها إلى محل منبني بنية مخصوصة ، وهذه البنية إنما ثبتت عند ثبات الصحة دون زوالها فلا يجب لهذه العلة أن تستند صحة الفعل إليها . لولا ذلك وإلا كان

يجب إسنادها إلى كونه حياً ، فإنه ما لم يكن حياً لم (١) يصح منه الفعل ، لأن كونه قادراً يترتب عليه ، فكما أن هذا لا يجب كذلك في مثلنا (٢) .

وأعلم أن الأسماء تختلف عليها ، فتسمى قوة واستطاعة وطاقة ، وإن كانت الطاقة إنما تستعمل فيما يوصل إليها ، ولهذا لا يقال إنه تعالى مطيق لاستعانة المشقة عليه .

وعلاوة اتفاق هذه الألفاظ في المعنى ، أنك لو أثبت بيمضها ونفيت بالبعض تناقض الكلام .

ثم إن القادر له حالتان : حالة يصح منه إيجاد ما قدر (٣) عليه ، وحالة لا يصح ذلك ؛ والأسماء تختلف عليه بحسب اختلاف هاتين الحالتين ، ففي الحالة الأولى يسمى مطلقاً مخلى ، وفي الثانية يسمى ممنوعاً .

ثم إن الممنوع لا يكون ممنوعاً إلا بمنع ، والمنع هو ما يعذر على القادر لمكانه القمل على وجه لولاه لما تعذر وحالته تلك ، ثم إنه لا يخلو ؛ إما أن يكون بطريقة القيد والحبس ، وذلك كأن يحبس أحداً ويقيده فلا يتأق منه النشئ ، وإما أن يكون بالضد أو ما يجري مجراه (٤) . أما يكون بطريقة القيد ، فيجوز أن يحاول أحداً تحريك جسم وغيره يحاول تسكينه ، فيحدث (٥) فيه من التمكنات (٦) ما يزيد على ما في مقدوره من الحركات ، فإنه يكون والحال هذه ممنوعاً من تحريكه بطريقة القيد ، وأما المنع بما يجري مجرى الضد ، فهو كأن يمنع على الكاتب الكتابة لفقد الآلة من القلم والقرطاس ، فعند هذه الأمور يكون القادر ممنوعاً ، وعند ارتفاعها يكون مطلقاً ومخلى .

(٢) مسائل ؛ في ص

(٤) مجرى الضد ؛ في ص

(٦) التمكنات ؛ في ا

(١) لا ؛ في ص

(٢) يندر ؛ في ص

(٥) يحدث ؛ في ص

(٢) يكون أمراً ؛ في ص

(١) على وجه ؛ في ص

(٣) يجب ؛ في ص

حقيقة الجواز والصحة والتوهم

ثم أنه رحمه الله، أخذ يتكلم في حقيقة الجواز والصحة والتوهم، لما رأى أن المجبرة يتعمقون بهذه الألفاظ، دفماً لإلزامنا إياهم أن يكون حال الكافر أسوأ من حال المجاز، فيقولون: إن الكافر يصح منه الإيمان أو يجوز أو يتوهم وليس كذلك المجاز، فيبين معاني هذه الألفاظ، ليعلم أنه لا فرج لهم فيها.

مضى الجواز

وجملة القول في ذلك، أن الجواز في الأصل إنما هو الشك، يقال: فلان مجور أي شاك.

الشك، الصحة، الإمكان، الوقوع، موقع الصحيح، الإباحة

ثم يستعمل بمعنى الصحة، فيقال: يجوز منه الفعل، أي يصح؛ ويستعمل بمعنى الإمكان نحو قولنا: الحل يجوز أن يبيض ويجوز أن يسود، أي يمكن؛ وربما يستعمل ويراد به أنه وقع موقع الصحة^(١)، نحو ما يقوله الفقهاء: يجوز التوضؤ بأثناء المنسوب وتجاوز الصلاة في الدار المنسوبة، أي لا يلزم فيها الإعادة بل وقع^(٢) موقع الصحيح؛ وربما يراد به الإباحة، كما يقال: يجوز له المضطر أن يتناول الميتة، أي يباح له ذلك.

فهذه هي الوجوه التي يستعمل فيها الجواز، وحقيقته ما ذكرناه أولاً.

ثم ليس يجب إذا استعمل بمعنى الصحة في موضع أن يستعمل في سائر المواضع حتى يصح أن يقال: يجوز من الله تعالى الظلم على معنى أنه يصح، لأن المجازات مما لا يقاس عليها، ولهذا لا يقاس غير العربية من الدابة والحصيرة عليها في جواز السؤال.

وبعد، فإن الأصل أن كل لفظ يحتمل معنيين: يصح أحدهما على الله

تعالى ولا يصح الآخر عليه، فإنه لا يجوز لنا أن نجريه على الله تعالى، وإن جاز له تعالى^(١) أن يجريه على نفسه، لأنه^(٢) قد ثبتت حكمته.

وأما الصحة: فقد تذكر ويراد بها غنى الاستحالة، نحو ما يقال: يصح من القادر الفعل، أي لا يستحيل؛ وقد تذكر ويراد بها أنه مما ينتظر وقوعه، كما يقال أنه كان يصح من الله تعالى خلق العالم فيما لم يزل، أي ينتظر وقوعه منه عز وجل.

وأما التوهم: فالمرجع به إلى ظن مخصوص. والظن، فهو الظن الذي إذا وجد في أحدهما أو حب كونه ظناً، ولو أحدهما يفصل بين كونه ظناً وبين غيره من الصفات، نحو كونه مريداً أو كارهاً أو ما يجري^(٣) مجراها.

وقد اختلف الشيعان في ذلك؛ فمند شيخنا أبي علي أنه جنس برأيه سوى الاعتقاد وهو الصحيح، وعند الشيخ أبي هاشم المرجع به إلى اعتقاد مخصوص.

والذي يدل على فساد مذهبه، أنه لو كان من قبيل الاعتقاد^(٤) لكان لا يحسن من الله تعالى أن يتعبدنا بشيء من الظنون، ومعلوم أنه قد تعبدنا بكثير من الظنون نحو الاجتهادات في جهة القبلة وغير ذلك. وإنما قلنا هذا هكذا، لأنه ما من اعتقاد يفعله الواحد منا إلا ويجوز أن يكون معتقده على ما هو به ويجوز خلافه، والتكليف بما هذا حاله قبيح.

وبعد هذه الجملة يعود إلى المقصود بالبَاب، وهو الكلام في تقدم القدرة مقدورها.

(١) مدونة من أ
(٢) وما يجري، في س

(٣) لأنه لما في س
(٤) الاعتقادات، في س

(٢) ولست، في س

(١) الصحيح، في أ

مضى الصحة
في الأصل
انظر

مضى التوهم
الظن المنسوب
(وهو
الاعتقاد)

اختلاف الشيعان
أبي علي

(التوهم
الاعتقاد
(التوهم
مخصوصاً)

مودة إلى الله
وهو قس
القدرة مقدورها

منه الميزة
القدرة متقدمة
وعند المجرة
القدرة متقدمة
للمقدور

وجملة ذلك ، أن من مذهبنا أن القدرة متقدمة لمقدورها ، وعند المجرة أنها مقارنة له . ولعلمهم بنوا ذلك على أن أحدا لا يجوز أن يكون محدثا لنصرفه ، وأنهم لما أثبتوا الله تعالى محدثا على الحقيقة ، قالوا : إن (١) قدرته متقدمة لمقدورها غير مقارنة له .

ونحن إذا دللنا على فساد مذهبهم دخل تحت ذلك حجة مذهبنا إليه ، لأنها إذا لم تكن مقارنة لمقدورها (٢) لم يكن يد من أن تكون متقدمة له .

والذي يدل على فساد مذهبهم ، هو أنه لو كانت القدرة مقارنة لمقدورها (٣) لوجب أن يكون تكليف الكافر بالإيمان تكليفا لا يطاق ، إذ لو أطاقه لوقع منه ، قلما لم يقع منه دل على أنه غير قادر عليه ، وتكليف ما لا يطاق قبيح ، والله تعالى لا يفعل القبيح (٤) .

وإن شئت بنيت هذه الدلالة على أصل آخر ، فنقول : إن القدرة صالحة للضدين ، فلو كانت مقارنة لما لوجب بوجودها وجود الضدين ، فيجب في الكافر وقد كلف الإيمان أن يكون كافرا مؤمنا دفعة واحدة ، وذلك محال .

ومتى قالوا : ومن أين أن القدرة صالحة للضدين ؟ قلنا : نحن حيث أثبتنا لو لم تكن صالحة للضدين ، لوجب أن يكون تكليف الكافر بالإيمان تكليفا لما لا يطاق ، وذلك قبيح ، والله تعالى لا يفعل القبيح .

(١) بأن ، في م
(٢) للمقدور ، في م
(٣) للمقدور ، في م

(٤) حول مشاكه التكليف بما لا يطاق اختلط علماء الإسلام ، فمنهم من قال بموازاة كالأشاعة ، ومنهم من أنكروه وعاء من الله كالمثلية ، والناظرية يقولون لم رأى رجال الاعتزال . اعلم نظم الترائد لشيخ زاده ٣٣ . وقال الياقوت : لن أردت جهم الطائفة عدم القدرة على الفعل فذلك جائز ، وأن أردت بهم الصلابة وجود ضدها من المعز فلا يجوز ذلك لأن المعز يخرج من المعنى ، وضده ولا وجه لتكليف من هذا سبيله . وعدم القدرة على المعنى لا يوجب ذلك . الحمد للياقوت ٣٩٤ .

فإن قيل : لا يلزم أن يكون تكليف الكافر بالإيمان تكليفا (١) لما لا يطاق لأن فيه القدرة ، قيل له : إن ما فيه من القدرة لا يخلو ؛ إما أن تكون قدرة على الإيمان ، أو على غير الإيمان . فإن كانت قدرة عليه وجب حصوله لأنها موجبة عندهم ، وإن كانت قدرة على غيره فإن وجود ذلك القدرة وعلمها سواء ، ويكون سبيله سبيل اللون إذا وجد فيه ، فكما أن ذلك لا يوجب حسن التكليف ، كذلك (٢) هذا .

فإن ارتكبوا تكليف ما لا يطاق ، كان في ذلك خروج عن الإسلام وإسلاخ عن الدين ، لأن الأمة من نبي النبي صلى الله عليه وآله إلى اليوم الذي وقع فيه الخلاف لم يعجزوا ذلك على الله تعالى . فإن قالوا : إنما لا يعجز عليه لما اعتقدوا فيه التسليم ولم يثبت قبح هذا التكليف ، قلنا : إن النعم من قبح ما هذا سبيله مما لا وجه له ، فإن كل عاقل يعلم بكيف عقله أن تكليف الأعمى بقطع المصحف على جهة الصواب وتكليف الزمن بالشئ قبيح ، اللهم إلا إذا كان الكلام في وجه قبحه فينارح انحصم في ذلك ويقول : لا أسلم إله إنما فيح لكومه تكليفا لا يطاق . والذي يدل على أن هذا هو الوجه في قبحه لا غيره . هو أنه متى علمنا على هذه الصفة علمنا قبحه وإن لم نعلم شيئا آخر ، ومتى لم نعلم على هذه الصفة لم نعلم قبحه وإن علمنا ما علمنا . فإنا أنه إنما يقبح لكونه تكليفا لما لا يطاق .

واعلم أن المجرة على فرقتين :

فرقة تقول : إن القدرة مقارنة لمقدورها غير صالحة للضدين ، والكلام عليهم ما تقدم .

(١) لما ، في م

(٢) كذا ، في م

المجرة على فرقتين
١ - القدرة
مقارنة وغير
صالحة للضدين
٢ - القدرة
مقارنة وصالحة
للضدين

الأدلة على عدم
جواز مقارنة
القدرة لمقدورها ،
سواء كانت قادرة
على الضدين أو
غير قادرة

وفرقه تقول : إن القدرة مقارنة لمقدورها صالحة للضدين ، وهذا إنما أخذوه
عن ابن الراوندى ، قلنا منهم أنه ينجيهم عن ارتكاب القول بتكليف
ما لا يطاق . ولا فرج لهم عن ذلك أبداً ، لأن القدرة إذا كانت مقارنة لمقدورها
صالحة للضدين ، يجب (١) أن يوجد من الكافر الكفر والإيمان معاً ، أو يكون
تكليفه بالإيمان تكليفاً بما لا يطاق ، وأى القولين كان فهو فاسد .

وبعد ، فإن قولهم إن القدرة مقارنة لمقدورها صالحة للضدين متناقض ،
لأننا إذا قلنا إن القدرة صالحة للضدين فإنما نعنى به أنه يصح من القادر أيهما
شاء ، وذلك يقتضى تقدمها ، وهذا مع القول بأن القدرة مقارنة لمقدورها مما
لا يتأتى ، فتناقض .

وبعد ، فلو كانت القدرة صالحة للضدين على ما ذكره ، لكان لا يكون
أحد الضدين بالوقوع أولى من صاحبه إلا بأمر ومخصص ، وليس ههنا أمر
يمكن الإشارة إليه ، فيجب القول باجتماع الضدين ، وذلك محال .

فإن قال : كما لا يلزمكم على القول بأن القدرة صالحة للضدين أن يجتمع
الضدان ، كذلك لا يلزمنا .

قلنا : إنكم جعلتم القدرة موجبة لمقدورها مقارنة له فيلزمكم ذلك
ولا يلزمنا لأننا جعلناها متقدمة لمقدورها صالحة للضدين ، ففسد كلامكم بهذا .

فإن قالوا : إن ههنا مخصصاً وهو الاختيار . قلنا : الاختيار كالمختار في أنه
لا يمكن أن يقع إلا بقدرة ، وذاك القدرة أيضاً صالحة للضدين فتحتمل إلى

أمر آخر له ولمسكاه يكون ذلك الاختيار بالوقوع أولى مما يصاده ، والكلام
في ذلك كالكلام في هذا فيتسلسل بما لا ينتهى من الاختيار ، واختيار
الاختيار ، أو ينتهى إلى اختيار ضرورى ؛ وذلك يوجب كون الواحد منا
في بعض الحالات مدفوعاً إلى اختيار ضرورى ، والمعلوم أنه لا يوجد في شيء
من الحالات كونه على هذا الوصف .

وبعد ، فإن السامى قد عدم منه الاختيار ، فيجب أن يوجد منه الضدان
وقد عرف فساد .

وبعد ، فإن قدرة الاختيار منفصلة عن قدرة المختار ، فكان يجب أن يحصل
أحدهما مع فقد الآخر (١) ، وهذا يؤدي إلى اجتماع الضدين في بعض الحالات
على ما ذكرناه .

وبعد . فإن الكافر إذا وجد فيه اختيار الكفر وهو موجب للكفر
عندهم كان (٢) يجب أن يكون تكليفه بالإيمان تكليفاً لما لا يطاق ،
وذلك قبيح .

فإن قيل : إن الكافر كما يصح منه اختيار الكفر يصح (٣) منه اختيار
الإيمان . قلنا : كيف يصح منه ذلك ؟ أيصح منه اختيار الإيمان مع أن فيه
اختيار الكفر الموجب له (٤) ، أو يصح منه ذلك بشرط أن لا يكون كان فيه
الكفر واختياره والقدرة الموجبة له ؟

فإن قيل بالأول ، ففي ذلك اجتماع المتضادات وذلك مما لا وجه له ،

(٢) فكان ، فـ س

(١) و ، فـ س

(١) الأخرى ، فـ ا

(٣) فيصح ، فـ ا

(١) نافعة من س

وإن قيل بالثاني ، كان ذلك تجويز البدل عن الموجود الحاصل ، وذلك محال على ما سذكره من بعد إن شاء الله .

وهذا إنما ألزمناهم ، لأن مذهبهم أن الاختيار كالتدبر في باب الإيجاب .

ثم المحيرة لما أُرمت على القول بأن القدرة مقاربة لقدورها ، موحية له أن يكون تكليف الكافر بالإيمان تكليفاً لما لا يطاق افتراقاً فرقتين :

فمنهم من قال إن ذلك ليس بتكليف لما لا يطاق .

ومنهم من جوز (١) أن يكلف الله تعالى العبد ما لا يطيقه . وقال : إنه ليس في العقل قبحه ، وإنما المنع منه السمع . وفي هؤلاء من جوز ذلك على الله تعالى ، واستدل بقوله تعالى : « انبئوني باسماء هؤلاء » (٢) كذا قال إن الله تعالى كلمهم الإنماء مع أنهم لا يقدرون عليه ، وهو ابن أبي شمر (٣) المحدث وأما

والكلام عليهم هو أن يقول : كل عامل يعلم بكل عقاب قبح تكليفه ، الرمن ناشئ وتكليف الأعمى بقطع المصاحف على وجه الصواب ، والتدبر في مكابرة جاحد الضروريات ، ومن هذا سبيله فإنه لا يطاق ، وعلى هذا فإن الظاهر لما نظره محير وانتهى (٤) بهما الكلام إلى أن قل له المحمدي : ما التذلل على قبح التكليف لما لا يطاق ؟ سكت الظاهر وقال : إن الكلام إذاً إلى هذا الحد وجب أن تضرب عنه رأساً .

فإنما لا كلام في ذلك ، وإنما الكلام في وجه قبحه .

فقدنا ، أنه إنما يقبح لكونه تكليفاً لما لا يطاق ، بدليل أن ما متى عرف

اقسام المجرة
فمنهم من
ليس ذلك
تكليفاً بما لا يطاق
ومنهم من
جوز تكليفه بما
لا يطاق

لا كلام في قبح
التكليف لما
يطاق وإنما
الكلام في وجه
قبحه

(١) يجوز ، في (١)
(٢) البقرة ٣١

(٣) فاقه ، في (٣)
يقصد أبا الحسن الأشعري

على هذه الصفة عرفنا قبحه وإن لم نعلم (١) شيئاً آخر ، ومتى لم نعرفه على هذه الصفة لم نعرف قبحه وإن عرفنا ما عرفنا . وأما قوله تعالى : « انبئوني باسماء هؤلاء » فإنما هل ذلك مربطاً لهم بالمعبر عن الإنماء لأن ذلك تكليفاً ، وعلى هذا لو كان تكليفاً لكان تكليفاً لما لا يعلم ، وذلك مما لا يجوز القوم وإن أجازوا تكليف ما لا يطاق .

ومن العجب أن هذا المخدول كان يستدل بالسمع على المسائل ، وعلى هذه المسألة خاصة ، مع تجويزهم (٢) سائر القبايح من الكذب وإظهار المعجز على الكذابين وغير ذلك على الله تعالى ، مع أن كلام الله تعالى إنما يكون حجة إذا ثبت أنه لا يكذب ، فإما والكذب جائز عليه فكيف يقع الثقة بقوله ، وما الأمان له من أن هذا الذي يقع الاحتجاج به من (٣) الكذب الصراح ليس بالكذب (٤) ؟

ثم إن قاضي القضاة عارضه بقوله تعالى : « لا يكلف الله نفساً الا وسعها » (٥) وإنما أورد هذه الآية على طريق المعارضة والاستناس ، لا على طريق الاستدلال والاحتجاج : لأن ما قد ذكرنا أن كل مسألة تقف صحة السمع عليها ، فلا استدلال بالسمع على تلك المسألة لا يصح .

فإن قالوا : لو قبح تكليف ما لا يطاق لحسن تكليف ما يطاق . قلنا : لا يمتنع أن يقبح ذلك ، وينقسم هذا كالكدب بقبح والصدق بنقسم ، وكإرادة القبيح بنقسم وإرادة الحسن تنقسم . هذا هو الكلام على الأشعرية .

(١) تعرف ، في (١)

(٢) من باب ، في (٢)

(٣) سورة البقرة ٢٨٦

(٤) تجويز ، في (٤)

(٥) ليس بالكذب ، ناصة من (٥)

يمكنه أن يفعل في كل جزء من الثقيل الذي يريد رفعه بعدد ما فيه من الاعتماد وجزءاً آخر زئداً على ذلك ، وليس كذلك الآخر .

إذا ثبتت هذه القضية ، فالقدرة إنما تتعلق بالوقت واحد والحل واحد بجزء واحد من المتماثل ، ولا تتماثل ما يزيد من ذلك ؛ إذ لو تعدت في التعلق عنه إلى ما زاد عليه ولا حاصر ، لوجب تعلقها بما لا يتناهى كالاعتقاد ، وذلك يوجب صحة أن يتماثل أحدنا القديم حل وعمر ، وأن يرفع الفاصل بين القادرين ، وقد عرفت (١) فساد . فإما وقد اختلفت هذه الشرائط فإنه يصح أن يتعلق بجزء من حرة واحد من المتماثل (٢) ، وعلى هذا يصح أن يؤلف بين أجزاء كثيرة دونه واحدة ، على أن ما فيها من التأليف متماثل ؛ هذا في المتماثلات .

فأما في المختلفات ؛ فإنه لا يجب أن نعتبر ما اعتبرناه في المتماثلات ، الشرائط ، فإنه يصح أن يفعل بالقدرة الواحدة جملة من المختلفات في الحل الواحد في وقت واحد . ألا ترى أنه بقدر على أن يريد قدوم زيد ، وعمره ، وبكر ، ومعهم أن هذه الإرادات كلها مختلفة لتباين متملقاتها .

وأما في التضادات ؛ فإن القدرة متعلقة (٣) بها ، ولكن لا يصح من القدرة الجمع بين الضدين في محل واحد ، وإنما يوجد أحدهما بدلاً من الآخر . ولا مانع من تعلق القدرة بهما ولا كان يجب صحة أن يتحرك أحدهما عنه ، كان لا يمكنه التحرك بسرعة ، حتى يتأتى منه أن يقطع من هذه الجهة . ولا يمكنه أن يتحرك في تلك الجهة أصلاً ، ومعلوم خلافه .

(١) عرف ، في م
(٢) تعلق ، في م

(٢) في المتماثلات ، في م

(١) حاشية من م
(٢) وهذا هو ، في الأصل

ومتى قيل إن القدرة على الحركة (١) في هذه الجهة غير القدرة على الحركة في الجهة الأخرى . قلنا : فيجب أن لا يصح منه إيجاد إحدى الحركتين بدلاً من الأخرى . ألا ترى أن الفعلين إذا احتاج كل واحد منهما إلى الآلة ، فإنه لا يمكنه أن يفعل بإحدى الآتين كل واحد من الفعلين على طريقة البديل ؛ كذلك في مثلنا .

وبعد ، فلو لم تعلق القدرة بالضدين لوجب في الواحد منا إذا قدر على الضدين أن يكون حاصلًا على صدين صدين ، ولو ارتسكوا ذلك في الواحد منا قيل لم : فكان يجب في القديم تعالى وهو قادر على الضدين أن يكون حاصلًا على صفتين صدين ، ومتى قالوا : إنما وجب ذلك في الشاهد لأن إحدى القدرتين تضاد القدرة الثانية وليس كذلك في القديم تعالى لأنه قادر لذاته ، قبل لم : بل العنقنين إذا صاد لم يفترق الحال بين أن تكونا مستعقنين للنفس وبين أن يكونا مستعقنين لمعي ، ألا ترى أن كونه عذراً وحده لا يصادفنا لم يفترق الحال بين أن يكون مستعقناً للنفس وبين أن يكون كذلك لمعي ، حتى لم يعر في القديم تعالى أن يكون عالماً بالشئ . حاشاه له دفعة واحدة كما في الواحد منا كذلك هما ، وهذا (٢) لأن تضاد الصفتين لأمر يرجع إليهما لا إلى ما يوجبهما ، كذلك هنا .

نصل : واتصل بهذه الجملة الكلام في البديل عن الوجود .

ووجه اتصال هذا بما قبله ، أن لما أئرمنا الحيرة على القول بالقدرة الموحية أن يكون تكليف الكافر كتكليف العاقر ، قالوا : إن الكافر يصح منه الإيمان شرط أن لا يكون كان فيه الكفر وكان بذله الإيمان بخلاف ، العاقر

فجوزوا البديل عن الموجود، وذلك لا يجوز عندنا؛ إذ لو جاز تجويز البديل عن الموجود لجاز مثله في صفات الأجناس، وكان يجوز في الجوهر أن يكون سواداً (١) بشرط أن لا يكون كان جوهرأً وكان بدله سواداً (٢)، بل في صفات القديم تعالى، فيقال: إنه حل نوعه يجوز أن يكون عاجراً بشرط ألا يكون كان قادراً وكان بدله عاجراً، ويجوز أن يكون عاجلاً بشرط أن لا يكون كان عاجلاً وكان بدله على صفة أخرى مضادة له؛ ومن بلغ في التعاهل إلى هذا الحد فقد ارتكب عظيماً.

وأيضاً، فلو جاز البديل عن الموجود جاز البديل عن الماضي، فيقال: أكلت الآن بدل الأكل الواقع بالأس، والمعلوم خلافه. وبين هذه الخلة، أن البديل كالشرط في أن لا يدخل إلا في المستقبل المنتظر، فأما في الواقع الموجود فلا يصح (٣)، فكيف ما قالوه؟

ثم إنه رحمه الله سأل نفسه فقال: إذا جاز أن يكلف الله الكافر بالإيمان مع علمه أنه لا يؤمن، ولا يقبح منه، فلا جاز أن يكلفه مع العلم أنه لا يقدر عليه، ولا يقبح منه.

والجبرة يتعلقون بهذه الشبهة على هذا الوجه؛ وربما يوردونه على وجه آخر، فيقولون: إن القدرة على خلاف المعلوم محال، وأنهم قد جوزتم التكليف، فكيف منعم من أن يكلف الله تعالى الكافر وإن لم يقدر عليه؟

والأصل في الجواب عن الأول، هو أن نقول: إن بين الموصفين دفاً،

إذا جاز أن يكلف الله الكافر بالإيمان مع علمه أنه لا يؤمن ولا يقبح ذلك من جهة الله فلا جاز أن يكلفه مع العلم بأنه لا يقدر عليه ولا يقبح منه

لأن تكليف الكافر مع العلم بأنه لا يؤمن إنما ينسب، لأن الله تعالى أودعه على الإيمان، وأزاح عنه (١)، وقوى دواعيه، ومكنه من ذلك، وفعل به كل ما يحتاج إليه في التكليف، ثم إنه اختار الكفر لسوء اختياره لنفسه. وليس كذلك من المعلوم من حاله أنه لا يقدر على الإيمان، لأن تكليفه بالإيمان تكليف بما لا يطيعه ولا يقدر عليه ولا يمكنه الاستعانة من صده الذي هو الكفر، ففارق أحدهما الآخر.

وأما الجواب عن الثاني، فهو أن من حق القادر على الشيء أن يكون قادراً على جنس صده إذا كان له صده، قال الكافر (٢) إذا قدر على الكفر وحب أن يكون قادراً على الإيمان، ومعنوم أنه تعالى لم يعلم من حاله الصديق جميعاً، وإنما علم أحدهما دون الآخر، ففسد إذاً قولهم إن القدرة على خلاف المعلوم بما لا يثبت.

وبعد، فلو كان كذلك، لو حب أن يكون القديم تعالى غير قادر على أن يقيم القيامة الآن لعله أنه لا يقيمها، ومعلوم خلافه.

وعند هذا الالتزام افترقوا فمنهم من ارتكب ذلك وقال: إنه تعالى لا يقدر، ومنهم من لم يرتكب، فزعم (٣) أنه قادر على ذلك.

فن لم يرتكب ذلك، لم يمكنه القول بأن القدرة على خلاف المعلوم محال، لأنه لا فرق في هذه القضية بيننا وبين الله تعالى.

ومن ارتكب ذلك، يلزمه القول أن يكون الله تعالى غير قادر على خلق

(٢) والكافر، في ص.

(١) قوله، في ص.

(٣) وزعم، في ص.

(٢) أسود، في ص.

(١) أسود، في ص.

(٣) ماضية من ص.

البياض في الزنجي بدلا من السواد، والسواد في الرومي بدلا من البياض، وذلك بوجوب أن لا يكون القديم تعالى غيراً في أفعاله، وقد علمنا خلاف ذلك.

قالوا: القدرة على خلاف المعلوم قدرة على تجهيل الله تعالى. قلنا: إن الجهل هو ما به يصير الذات جاهلا، والذات إنما يصير جاهلا بالجهل، والايمن ليس من الجهل في شيء، فكيف يصح قولهم: إن الكافر لو كان قادراً على الايمان لوجب أن يكون قادراً على تجهيل الله تعالى.

ثم يقال لهم: يلزمكم على هذا القول إذا أقدر الله الكافر على الايمان أن يكون قد أقدره على تجهيل نفسه، وإذا أمره بالايمان ورغبه فيه ووعدته بالثواب الجزيل عليه أن يكون قد أمره بتجهيل نفسه ورغبه فيه، وذلك كفر من مرتكبه.

ويلزمهم أيضاً، أن يكون قد بعث الله الرسل إلى الكفرة ليجهلوه، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

قالوا: لو قدر الكافر على خلاف ما علمه الله تعالى من حاله لصح وقوعه منه لأن هذا هو الواجب في القادر على الشيء، ولو صح وقوعه منه لوجب وقوعه في بعض الحالات، وذلك بوجوب كون القديم تعالى جاهلا.

قيل له: لموجب إذا صح منه خلاف المعلوم أن يقع في بعض الحالات، أليس أحدنا مع قدرته على السفر لا يسافر البتة، بل يقيم طول عمره؟

فإن قال: لو قدرنا^(١) أن يقع منه خلاف ما علمه الله تعالى ولا يمكن

المنع من هذا التقدير ليرم أن يصير جاهلا وأن يكون قد تغير حاله في كونه عالماً، لأنه كان يعلم أن هذا الفعل لا يوجد، والآن فلا بد من أن يعلم وجوده، وهذان الاعتقادان متضادان.

وجوابنا، أن هذا التقدير محال، فلا جرم أن^(١) الجواب عنه أيضاً محال. فتقول: خطأ قول من يقول: إنه يدل على كونه جاهلا، وخطأ قول من يقول: لا يدل على ذلك، وهذا أولى مما يقوله مشايخنا البعديون: أنه تعالى^(٢) يعلم وجود الايمان منه، لأن هذا والحال هذه تمحيز البذل على صفات الله تعالى، وذلك شر مما يجوز به التجارية^(٣)، فالأولى ما قلناه.

وصار الحال في ذلك، كالحال فيما إذا دلت الدلالة على أنه تعالى عدل حكيم لا يفعل القبيح، ودلت الدلالة أيضاً على أن الظلم يدل على جهل فاعله، ثم يقدر فيقال: لو وقع من جهة الله تعالى الظلم، هل يدل على جهله وحاجته أم لا يدل؟ فكما أننا نحيل السؤال ولا نعيبه^(٤) بلا ولا بنهم، بل نقول خطأ قول من يقول: إنه يدل على جهله وحاجته، وخطأ قول من يقول: لا يدل، كذلك في مثلنا^(٥).

ويمكن أن يكون لذلك مثال في الشاهد فيقال: لو أخبرنا صادق بأن هذا البيت لا يدخله قرشي فأبنا نعلم ذلك، فلو قال قائل: لو قدرنا أن يدخله قرشي، أفعلون أنه لا يدخله قرشي أم لا تعلمون ذلك؟ قلنا: إن هذا التقدير محال فنحيل السؤال عنه، ولا نحيب بلا ولا بنهم، بل نقول: خطأ من يقول: نعلم أنه لا يدخله، وخطأ قول من يقول: لا نعلم أنه لا يدخله، كذلك في مثلنا.

(١) نالفة من م
(٢) نعيمهم، في م

(١) نالفة من م
(٢) يجوز التجارية، في م
(٣) مثلنا، في م

(١) قدر، في م

والمخالف في هذا الباب شبه :

من جعلتها ، هو أنهم قالوا : إن الفعل كما يحتاج عند الصحة إلى أمر ، يجب أن يحتاج عند الوقوع إلى أمر . كما أن كون الجوهر متحركاً لما احتاج إليه أمر عند الصحة وهو الحيز ، وجب احتياجه عند الوجوب إلى أمر وهو الحركة . والأصل في الجواب عن ذلك ، أن هذا جمع بين أمرين من غير علة تجمعهم ، فلا يصح .

ثم يقال لهم : لو وجب ما ذكرتموه في الواحد منا ، لوجب مثله في القديم تعالى ، وللمعلوم أنه تعالى لا يحاح في إيقاع العمل إلى أمر زائد على ما يحتاج إليه في صحة الفعل . فإن قالوا : إنه يحتاج إلى أمر زائد وهو الإرادة ، قلنا : لو كان كذلك لوجب قدم العالم ، لأنه تعالى يريد لذاته عندكم أو بإرادة قديمة ، فيلزم قدم العالم . فإن قالوا : إنه تعالى يريد فيها لم يزل أن لا يخلق العالم ، قلنا : أن لا يخلق نقي ، والإرادة لا تتعلق بالنفي على ما سيجيء في موضعه إن شاء الله تعالى . وبعد لو صح تعلق الإرادة بالنفي لصح تعلقها بالإثبات ، فكان بعد أن يريد خلق العالم فيما لم يزل ، وإذا صح ، وجب قدم العالم .

ثم يقال لهم : هلا جاز فيما أثر في الصحة أن يكون هو الذي أثر في الوقوع وهو كونه قادراً ، فلا يحتاج إلى أمر زائد . وكيف يجوز خلافه وذلك يقدح في كون الواحد مننا متحيزاً في أماله ، وبوجوب (١) بطلان اللذخ والدم ، وذلك محال .

وأحد ما يمتلقون به في هذا الباب ، هو أنهم قالوا : إنا نجد تفرقة بين الحركة

الاختيارية والحركة الاضطرارية ، ولا يمكن أن نرجع بهذه التفرقة إلا إلى أن أحدهما قد فارقه القدرة ، بخلاف الأخرى .

وجوابنا : أن هذه الطريقة لا تستقيم على أصولكم على ما سبق القول فيه . ثم يقال لهم : ما أنكرتم أن هذه التفرقة راجعة إلى أن أحدهما قد تقدمتها للقدرة بخلاف الأخرى . ولا يجوز غير هذا ، لأن في خلافه إخراج الواحد منا عن التحيز في الأفعال ، وإبطال استحقاق اللذخ والدم على ما بيناه من قبل .

وبهذا نجيب إذا قالوا : إنا نجد تفرقة بين الفعل الذي يستحق عليه اللذخ والدم ، وبين الفعل الذي لا يستحق عليه ذلك ولا يمكن أن نرجع بهذه التفرقة إلا إلى أن أحدهما قد فارقه القدرة ، والآخر لم يفارقه القدرة : فإذا قول لهم : إن هذه التفرقة مع أنها لا تثبت على قولكم أن سائر الأفعال متعلقة بالقديم تعالى على سائر وجوهها وحققها ، يمكن أن نرجع بها إلى أن أحدهما متعلق بالواحد منا لتقدم قدرته عليه دون الآخر ، فقد ما ذكرتموه (١) .

ومما يمتلقون به ، قولهم : إن عند عدم القدرة يستحيل وقوع الفعل فيجب عند وجودها أن يكون واجباً ، لأن الاستعالة والوجوب في طرفي قبض والأصل في الجواب ، أن قبض الاستعالة إنما هو الصحة لا الوجوب . ألا ترى أن عند عدم الحل يستحيل حلول السواد فيه ، ثم إن عند وجود الحل لا يجب ، وكذلك فإن عند عدم الذات يستحيل فيها التعلق ، وعند وجوده لا يجب ، فإن في الذات مالا يتعلق . وكذلك فنقدرنا أن يكون القديم تعالى خير قادر يستحيل عليه (٢) العمل ، ثم إذا كان قادراً لا يجب منه العمل ، وكذلك في مسائلنا .

(١) ذكروه ، في ص

(٢) منه ، في ص

(١) موجب ، في ص

وأحد ما يتصور به ، قولهم : لو جاز الفصل بقدره متقدمة لجاز بالقدره للمدومة ، بل كان يجوز في حالة المعجز ، ومعلوم خلافه .

والأصل في الجواب عن ذلك ، ما تريدون بقولكم : إنه لو جاز الفعل بقدره متقدمة لجاز بالقدره للمدومة (١) فإن أردتم به أن العمل يصح (٢) بقدره لم تكن موجودة قط ، فإن ذلك لا يجب ، وإن أردتم به أنه يصح بقدره كانت موجودة ثم علمت ، فإن ذلك مما تركبه وملتزمه فلا مانع لهذا الإلزام ، وهذا ظاهر في أفعالنا ، للبائس منها والمتولد .

أما في للبائس ، فلأن الفعل إنما يحتاج إلى القدرة لخروجه من المدم إلى الوجود ، فلو لم تتقدمه ، بل توجد في حالة وقوع الفعل ، فإنه لا يحتاج إليها بل يستغنى عنها .

وأما في المتولدات فأنظر ، ألا ترى أن الراي ربما يرى ويخرج عن كونه قادراً قبل الإصابة ، بل عن كونه حياً .

وأما قولهم : بل كان يصح في حالة المعجز ؛ فإن أرادوا به أنه كان يصح في المعجز ولما تقدمته القدرة فإن ذلك مما لا يجب ، وإن أرادوا به وقد تقدمته قدرة فإننا نجوزها ؛ ألا ترى أن الراي قد يرى ويمعجز قبل مصادفة السهم رميته ، فبطل كلامهم .

وأحد ما يتصور به ، قولهم : لو جاز أن تكون القدرة متقدمة لمقدورها في وقت واحد لجاز أن تكون متقدمة في أوقات (٣) كثيرة ، وهذا يقتضى

(١) فإن أردتم أن يفعل ، في س
(٢) بأوقات ، في س

أن ينفك الواحد منا من الأخذ والترك ويوجب أن يكلف ويحترم ، وإن لم يستحق مدحاً ولا ذمّاً ولا ثوباً ولا عقاباً بأن لا يفعل بما فيه من القدرة شيئاً ؛ وذلك يوجب أن بيده الله تعالى في عرصات يوم القيامة ولا شيء له ولا عليه ، وهذا خرق الإجماع وترك الكتاب ، فقد قال تعالى : « فمريق في الجنة ومريق في السعير » (١)

والأصل في الجواب عن ذلك ، أن لنا في هذا الباب مذهبين :

أحدهما مذهب أبي علي ، وهو أنه لا يجوز خلو القادر بالقدرة من الأخذ والترك إلا عند ماض ؛ ومذهبه معارق لمذهب هؤلاء الحدة ، فإنهم لا يجوزون ذلك البتة من حيث اعتقدوا أنها موجبة .

والثاني مذهب أبي هاشم ، وهو أنه يجوز خلو القادر بالقدرة (٢) من الأخذ والترك ، وهو الصحيح الذي اخترناه .

فصل المذهب الأول لا يلزم ما ذكره ، وعلى هذا المذهب لا يلزم أيضاً .

إلا أنه عند شيخنا أبي هاشم : أن لا يفعل ، جهة في استحقاق الثواب والعقاب كما أن الفعل جهة للثقل ؛ ألا ترى أن أحدنا لو لم يرد الوديمة مع التمكن من ذلك فلما نعلم استحقاقه للذم وإن لم نعلم (٣) شيئاً آخر ، ولو لم بطالب (٤) الغريم (٥) بالدين لأننا نعلم استحقاقه للمدح (٦) وإن لم يفعل شيئاً آخر . يبين ذلك ويوضحه ، أنما نرى نعلم ذلك من حاله جوزنا أن يستحق الذم وأن لا يستحق ، فوجب أن يكون استحقاقه للذم ، وإن لم نعلم شيئاً آخر ؛ ومتى لم نعلم ذلك من حاله جوزنا أن

(١) الثوري ٧
(٢) عن ، في س
(٣) بطالبه ، في س
(٤) فريه ، في س
(٥) المدح والثواب ، في س
(٦) بطل ، في س

يستحق الذم ، وأن لا يستحق ، موجب أن يكون استحقاقه لثمن مصروفًا إلى أنه لم يفعل ما وجب عليه على ما قوله ، وهكذا الكلام في استحقاق المديح ، فبطل ما أورده وسقط تعلقهم .

شبهة أخرى لم في المسألة : وهي أنهم قالوا : العمل كما يحتاج إلى القدرة فقد يحتاج إلى الآلة ، ثم إن الآلات يجب فيها المقارنة ، فكذلك القدرة .

وقد مر ما هو جواب هذا ، فإننا قد بينا أن الآلات تنقسم : إلى ما يجب تقدمها ، وهو كل ما يكون وصلة إلى الفعل ، نحو القوس وغيرها ؛ وإلى ما يجب مقارنتها ، وهو كل ما يتدخل محلاً ، نحو صلابة الأرض وما شاكل ذلك ؛ وإلى ما يجب فيه كلا الأمرين ، وذلك كل ما يكون وصلة إلى الفعل ، ويكون مع ذلك محلاً ، نحو اللسان في الكلام والسكين في القبح .

وبينا أن القدرة إن ردت إلى شيء فإنما يجب ردها إلى ما هو كالوصلة إلى الفعل ، فإنها إنما يحتاج إليها لإخراج الفعل ^(١) من العدم إلى الوجود ، فسقط كلامهم .

وأحد ما يقولونه ، إن القول بتقديم القدرة لمقدورها يوجب انقطاع الرغبات عند الله تعالى ، وذلك بخلاف ما عليه المسلمون ، لأن رغبات المسلمين لا تنقطع ، بل تكون ممتدة ^(٢) نحو الباري .

وجوابنا : إنما كان يلزم ما ذكرتموه إن لو لم يحز انتفاء القدرة بعد وجوده ، فأما ومن الجورز استغواها بأذى تعب ، لفقد ما تحتاج في الوجود إليه فلا .

وبعد ، فإذا لم يلزم على القول بتقديم اليد والرجل على البعش والشئ ، انقطاع رغبة من له هاتان الآتان عن الله تعالى ، فكذلك ^(١) في القدرة .

والمعجب من هؤلاء أنهم يوردون علينا مثل هذا الكلام ، ومن مذهبهم أن الطريق منسدة إلى تخليص المكلف نفسه من عقاب الأبد والقوز بالنعيم السرمدي ^(٢) ، لأنه إذا عصب الكفر بتأصيته في الأزل وجرى العلم بذلك ، كيف يمكنه إخراج نفسه عنه ، وكيف ينفك عنه ؟ فأى رغبة ثبتت إلى الله تعالى والحال هذه ؛ ولولا فرط جهلهم وقلة عقولهم ^(٣) ، وإلا فما وجه الميل إلى التشيع لمثل هذا الكلام .

وأحد ما يتعاقبون به ، هو أن من حق الدلالة أن تكون مقارنة للمدلول ، ألا ترى أن صحة الفعل لما كانت دلالة على كونه قادراً وجب فيها المقارنة ، وكذلك القدرة يجب أن تقارن مقدورها .

والأصل في الجواب عن ذلك ، أن هذه الشبهة مع ركنها مبنية على ^(٤) أصل لا يصح ، وهو أن من حق الدلالة أن تكون مقارنة للمدلول عليه . وليس كذلك ، فإن المعجز دلالة على النبوة ، ثم لا بد من أن يتقدمه ^(٥) المدلول ، إذ لو لم يتقدمه لكان في ذلك ظهور المعجز على من ليس بصادق في دعواه . إن المعجز لا بد من أن يكون عقب دعوى المدعى للنبوة ، ولا بد من أن يكون بيباً حتى يدعيه ، وإلا كان كاذباً في الدعوى .

وأما قولهم في الفعل ، فلا يصح ؛ لأن العمل إنما يدل على أن فاعله كان قادراً ، فقد تقدم المدلول وبمنه الدلالة ، فكيف أوجبوا في ذلك المقارنة ؟ ثم يقال لهم :

ومن أين وجب إذا كانت هذه الطريقة واجبة في الدلالة أن نكون واجبة في القدرة أيضاً؟ وهل هذا إلا فرط الجهل الذي لا دواء له.

وأحد ما يمتثلون به ، قولهم : إن القدرة لو كانت صالحة للصدين لكان لا يكون أحدهما بالوقوع أولى من صاحبه^(١) إلا بأمر ومخصص ؛ كافي الجوهر ، فإنه لما صح أن يكون كائناً في هذه الجهة ، وصح أن يكون كائناً في غيرها ، ثم لم يختص ببعض الجهات دون بعض إلا بأمر ومخصص وهو السكون ، فكان يجب مثله في مائتنا .

والأصل في الجواب عن ذلك ، أن هذا إما كان يلزم إن لو كان تأثير القدرة على سبيل الإيجاد ، فأما تأثيرها فيما تؤثر فيه على طريق الصحة والاختيار ، فلا يمتنع أن يختار أحد الصدين دون الآخر ، وإن لم يكن هناك أمر زائد على كونه قادراً . ألا ترى أنه إذا قرب^(٢) إليه طبق وعليه جملة من الرطب فإنه يتناول من ذلك بعضها^(٣) دون البعض ، مع أن الذي له ولا حيلة تناول هذا ثابت في الباقي ، ثم لا يطلب لذلك أمر زائد على كونه قادراً ، وكذلك في مائتنا ؛ وهكذا^(٤) فهو خير بين دبتارين وهما في الجودة والرداءة على سواء ، فإنه يختار أحدهما ، ثم لا يقال : إنه لا بد هنا أمر زائد على كونه قادراً ، فكذلك في مائتنا .

وأما قياس ذلك على الجوهر وكونه كائناً فلا يصح ، إذ^(٥) الدلالة قد دلت على أن التعيز غير كاف في اختصاصه ببعض الجهات دون البعض : لأنه

ليس بأن يختص بهذه الجهة لتحيزه أولى من أن يختص بالجهة الأخرى ، إذ لا يفعل في تأثيره سوى طريقة الإيجاب ، وليس كذلك كونه قادراً ، فإن تأثيره في الفعل على طريق الصحة ، ففارق أحدهما الآخر .

وأحد ما يمتثلون به ، قولهم : إن القدرة لو استحال الفعل بها في الحال ، لكان لا يجوز ؛ إما أن تكون هذه الاستحالة راحة إلى القدرة أو إلى المقدور ، وأي ذلك كان فهو ثابت في الحالة الثانية ، فإما أن يقال : إنه يستحيل الفعل بها على كل حال ، أو يقال : بمقارنتها للمقدور وصحة الفعل بها في الحال ، على ما قوله .

والأصل في الجواب عن ذلك ، أما علم هذا الحكم ولا معناه ، لأنما بأي شيء علناه قد ، وليس يجب في الأحكام كلها أن تكون معللة ، بل الأصل فيه أن يعرض على وحوه التعليل ، فإن قيل التعليل غل ، وإن لم يقبل لم يعقل .

ثم يقال لهم : ليس في هذا إلا استعالة الفعل بالقدرة في الحال ، وليس يجب إذا استحال العمل بها في الحال أن يستحيل أيضاً في المستقبل ، فإنت تعلم أن الاعتبار يستحيل أن يولد في الحال ثم يصح توليده في الثاني ، وكذلك فالنظر^(١) يستحيل^(٢) أن يولد العلم في الحال ويصح منه^(٣) في الثاني .

ثم يقال لهم : أليس أنه تعالى يستحيل^(٤) أن يكون فاعلاً فيما لم يزل ؟ فلا يجوز ؛ إما أن يكون^(٥) ذلك لأمر يرجع إلى القدرة ، أو لأمر يرجع إلى المقدور ، وأي ذلك كان فهو ثابت فيما لا يزال ، فيجب استعالة العمل منه فيما لا يزال ؛ فكما أنه لا بد من أن يقول إن هذا حكم لا يعقل ، وكذلك يقول نحن .

(٢) يستحيل ، في أ

(٤) يستحيل ، في أ

(١) النظر ، في م

(٢) ذهني ، في أ

(٥) يكون ، في م

(٢) قدم ، في م

(٤) لو ، في م

(١) الآخر ، في

(٢) بقاء ، في م

(٥) لأن ، في م

وأحد ما يتعاقون به ، قولهم : إن المتعلقات بالأغيار على اختلافها واختلاف أجناسها مشتركة في أنها لا تتلاقى بالضدين ، والقدرة من جملة المعاني المتعلقة بالأغيار فيجب أن لا تتلاقى بالضدين ، وكل من قال بأنها لا تتلاقى بالضدين ، قال بأنها مقارنة للقدور على ما قوله . والأصل في الجواب عن ذلك ، أن هذا باطل بالمعرج ، فإنه من المتعلقات بالأغيار ، وعندكم أنه يتعلق بالضدين ، حتى إن العجز عن الشيء عجز عن ضده ، ومن ههنا استدلل بعض مشايخنا على أن القدرة صالحة للضدين متقدمة للقدور ، فقال : قد ثبت أن العجز عن الشيء عجز عن ضده ، فيجب مثله في القدرة لأنها ضدان ، ومن حق الضدين أن يتعلق أحدهما بما يتلاقى به صاحبه ، ويكون تلاقى أحدهما على العكس من تلاقى الآخر . إذا ثبت هذا ، فلو كان المحز صالحاً للضدين والقدرة غير صالحة لهما ، لكان لا يجتمع أن بطراً أحدهما على الآخر فينتفي من وجه دون وجه ، وذلك محال . وإذا صح كونها صالحة للضدين ، وحب تقدمها للقدور والإلزام وجود الضدين جميعاً .

ثم يقال لهم : وكيف أجريتم المتعلقات بالأغيار مجرى واحداً مع أن الشهوة والعلم يشتركان في التعلق ، ثم إن من حق الشهوة أن لا تتأثر إلا بالمدركات بخلاف العلم والإرادة ، فإنهما يتعلقتان بالمدركات وقد لا يتعلقتان بذلك .

وأحد ما يتعاقون به ، قولهم : إن القدرة عون على الفعل ، فكان لا بد أن تكون مقارنة له . قلنا : لا (١) نسلم أن القدرة بمجرد كونها عون ، وإنما العون هو التمكن من الفعل وإرادة الفعل ، حتى لو يمكن غيره من قتل آدمي بأن

بدفع إليه سكيناً ولا يريد منه قتله (١) ، وإنما دفع إليه ذلك لأن يدفع به غيره ، فإنه متى قتل آدمياً لم يقل : إنه أعانه على قتله لما لم يرد منه قتله (٢) فلا يصح ما ذكرتموه . وإذا (٣) قد صح أن العون ليس هو مجرد القدور ، لم يمكن قياس أحدهما على الآخر . وفي شبههم كثرة ، وأكثرها يرجع إلى بعض ما تقدم ناقصنا بها .

فصل ، في أنه تعالى لا يجوز أن يكون مريداً للعاصي (٤) .

واتصال هذا الفصل بطلب العدل ظاهر ، فإن الإرادة فعل من الأفعال ، ومتى تعلقت بالقبيح فتجب لا محالة ، وكونه تعالى عدلاً يقتضي أن تنفي عنه هذه الإرادة .

وقيل البيان (٥) في المسألة بين حقيقة : الإرادة ، والكراهة ، والريد ، والكاره . ثم شكك على (٦) إثبات هذه الصفة لله عز وجل ، وفي كيفية استحقاقه لها . ثم شكك من بعد ، فيما يجوز أن يريد الله وما لا يجوز .

فالإرادة هو ما يوجب كون الذات مريداً ، والكراهة ما يوجب كونه كارهاً . والواحد منا إذا رجع إلى نفسه فصل بين أن يكون على هذه الصفة

(٢) ماضية من من

(١) أن يقتله ، في من

(٣) ولذا ، في من

(٤) سبق أن أشرفنا على هذا الموضوع أكثر من مرة ، وأساس المسئلة أن القدرة بطورين أحدهما من ناحية تزويده الله عز وجل بكل قبيح ويلبسون الباطل والتلذذ بما فيه من حلاوة وملاحة ، بينما ينظر الأشاعرة إلى تطهير الله وعدم الاقرار بأن يكون في ملكه ما لا يريد لأن ذلك انتفاء من لوازمه وتزويده . ولعل هذا يوضح من الذاتية التي أوردناها في طلباته . وأما أسبقنا الاستفراحي وبين القاضي عبد الجبار ، حيث قال القاضي : سبحانه الذي تفرغ من كنهه ، وأجاب الاستفراحي : سبحانه الذي لا يجري في ملكه إلا ما يشاء .

(٦) من ، في أ

(٥) الكلام ، في من

وبين أن يكون على غيرها من الصفات ، وأحلى الأمور ما يحده (١) من نفسه .

فإن قيل : قد دخلتم فيما عتيم على الكلامية حيث قالت في حد العلم ما يوجب كونه عالمًا .

قيل له : فرق بيننا وبينهم ، فإنهم فسروا العلم بما يوجب كون العالمًا ، والعالم بمن له العلم ، فأحالوا بأحد المجهولين على الآخر ؛ وليس ما ذكرنا ، فإننا فسرنا الإرادة بما يوجب كون الذات مريدًا ، ثم لما سألنا حقيقة المريد أحلناه إلى نفسه ، ففارق حالنا حالهم .

هذا هو حقيقة الإرادة والكراهة .

وأما المريد ، فقد قيل في حده : هو المختص بصفة لكونه عليها يصح الفعل على وجه دون وجه . وهذا (١) وإن كان كذلك ، إلا أن إرادة طريق التحديد لا يصح ، لأن قولنا مريد أظهر منه ، ومن حق الحد أن أظهر من المحدود ، ولهذا لم يحد الموجود بشيء ، لأن كل ما يذكر في قولنا موجود أظهر منه ؛ فيجب إذن أن لا يحد المريد أصلاً ، لأن أي شيء في حده قولنا مريد أظهر منه ، وهكذا الكلام في الكراهة .

وإذ قد علم ذلك فاعلم ، أن أحدنا إنما يريد ما يريد له معنى هو (٢) الإرادة والطريق إلى إثبات الإرادة نحو الطريق إلى إثبات الأكوان على ما في إثبات الأعراض . ونحريها ههنا ، هو أن الواحد منا حصل مريدًا . ثم هو أن لا يحصل مريدًا والحال واحد والشرط واحد ، فلا بد من اختصاص (٣) له ولمكانه حصل على هذه الصفة ، وإلا لم يكن بأن يحد ما

أول من حلاله ، وليس ذلك الأمر إلا وجود معنى وهو الإرادة . والكلام في أنه لا بد ههنا من معنى قد سلف ، وإنما الذي يجب أن يذكره (١) ههنا أن ذلك الأمر ليس إلا الإرادة والكراهة .

والذي يشبه الحال فيه من المعاني فيقال : إن المرجع بالإرادة إنما هو الشهوة فيجب أن يتميز بين الجنتين ؛ والذي يقع به هذا التمييز ، هو أن أحدنا قد يريد ما لا يشتهيه ككثير من الأدوية الكريهة ، ولهذا قالوا : من نحن الدنيا إن الله تعالى جعل الدواء في التوزيع ، والشفاء في الاملج ، وقد يشتهي ما لا يريد . كثرنا وشرب الخمر وكثنا الماء في الحر الشديد وهو صائم ؛ فصح أنه لا يمكن أن يرجع بالإرادة إلى الشهوة ، وكما لا يمكن ذلك فكذلك لا يمكن أن يرجع بالكراهة إلى التفار ، فإن الحى قد يكره ما لا يفر طبعه عنه وهو ثوبا وشرب الخمر ، وقد يفر طبعه عما لا يكره وهو الدواء الكريه ، فإذا لا يمكن أن يرجع بهما إلى الشهوة والتفار ولا يشبه الحال فيما عداها ، فقلنا معنيين .

إذا ثبت هذا ، فاعلم أن الطريق إلى معرفة هذه الصفة في الشاهد إنما هو الضرورة ، ولا يمكن معرفتها استدلالاً لأن كل دلالة تدل عليها فبنية على العدل والحكمة (٢) ، ولا (٣) يثبت كون أحدنا عدلاً حكماً ؛ ولهذا فإن النبي صلى الله عليه وسلم لما ثبتت حكمته جاز أن يعرف مراده استدلالاً كما يجوز أن يعرف ضرورة ، ومن ههنا قلنا ، إن من لم يثبت كونه عدلاً حكماً ، لا يمكنه أن يعلم كونه مريدًا .

(١) هذا ، في من

(٢) حافظة من من

(٣) وهو ، في من

(١) يذكره ، في من

(٢) ولم ، في من

(٣) حافظة من من

قولا : ان يريد
لا من كونه
قادراً ولا عالماً

ونحن إذا قلنا : إنه تعالى يريد ، فلا نغني به كونه قادراً ولا عالماً ، لأنه قد يريد ما لا يقدر عليه وقد يقدر على ما لا يريد ، وهكذا في العلم وإنما مرادنا أنه حاصل على مثل صفة الواحد منا إذا كان يريد .

وقد خالفنا في ذلك شيخنا أبو القاسم الباجي والنظام ، وقالوا : إما إذا قلنا إنه تعالى يريد لفعل نفسه فرادنا أنه يفعله لا على وجه السهو والفتلة ، وإذا قلنا إنه يريد لفعل غيره (١) ففرضنا أنه أمر به ناه عن خلافه ، فلم يثبتنا معنى هذه الصفة في التقديم تعالى البتة . ونحن إذا أردنا إثباته لله تعالى فبان سه ، أولاً صحته عليه حل وعز ، لأن إثبات الصفة ترتب على صحتها . والذي يدل على أن هذه الصفة تنصح على الله تعالى ، هو ما قد ثبت (٢) أن المصحح لها إما (١) هو كونه حياً ، بدليل أن من كان حياً صح أن يريد ، ومتى لم يكن حياً لم يصح أن يريد ، فيجب أن يكون المصحح لهذه الصفة إما هو كونه حياً إذا ثبت هذا والتقديم تعالى حتى ، وجب (٣) صحة أن يريد ويكره .

فإن قيل : ما أنكرتم أن المصحح لهذه الصفة في الواحد منا كونه ذا (٤) لأن هذه الصفة راجعة إلى الجملة ، فالمصحح لها لا بد أن يكون راجعاً إلى الجملة ، والقلب فليس كذلك فكيف يصحها .

ومتى قيل : ليس أنه إذا كان ذا قلب صح أن يريد ، ومتى لم يكن كذلك لم يصح ؟ قلنا : إنه وإن كان كذلك إلا أنه ليس يجب في القلب أن يكون مصححاً لها ، لأن ذلك إنما وجب من حيث أن الإرادة تنفرد في وجودها إلى تعالى ، مبنى بنية مخصوصة نحو بنية القلب ، لا لأن القلب مصحح لها .

وصار ذلك كما نقول في كونه عالماً أنه لا يصح ما لم يكن ذا قلب ، ثم لا يقال : إن كونه ذا قلب هو المصحح له ، لأن احتياجه إلى القلب هو من حيث أنه لا يكون عالماً إلا بعلم ، والعلم في وجوده يحتاج إلى محل مبنى (١) بنية مخصوصة فهو (٢) بنية القلب فكيف يصح ما قالوه ، وهل هذا إلا كما يقال : لما لم يصح في الواحد منا أن يكون عالماً قادراً إلا إذا كان جسماً ، وجب في كونه جسماً أن يكون هو المصحح لما من الصفتين ، فكما أن ذلك لا يجب لأن احتياج كونه عالماً قادراً إلى كونه جسماً هو من حيث أنه (٣) عالم بعلم وقادر بقدره ، والعلم والقدرة يحتاجان (٤) في وجودهما إلى محل مبنى بنية مخصوصة ، والمحل المبني بنية مخصوصة لا يكون إلا جسماً ، لا من (٥) حيث أن كونه جسماً يصح هاتين الصفتين ، كذلك في مسائلنا .

وإذا قد صحت هذه الصفة لله تعالى ، فأنه يدل على ثباتها له ، هو أن في الله تعالى ما وقع على وجه دون وجه ، والذمل لا يقع على وجه دون وجه إلا لخص هو الإرادة .

بيان ذلك ، أن خلق القديم تعالى الحياة فينا إذا جاز أن يكون نعمة وحاز أن يكون نعمة ، لم يكن بد من أمر ومخصص له ولمكانه يصير نعمة ، ولا لم يكن بأحد الوجهين أحق منه بالآخر ، وليس ذلك الأمر إلا الإرادة .

وإن شئت فرضت الكلام في شهوة القبيح ووفرة الحسن فقلت : إنه إذا لم يكن تكليفاً وتربيضاً للمكلف إلى درجة الثواب ، وجاز أن يكون له على القبيح ، لم يختص بأحد الوجهين دون الآخر (٥) إلا لخص الإرادة .

(٢) كونه ، في من
(١) لأن ، في من

(١) ساطعة من
(٢) يحتاجان ، في من
(٥) الثاني ، في من

(٢) ناعمة من من
(١) فوجب ، في من

(١) السهو ، في من
(٢) ناعمة ، في من

وقد فرض مشايخنا الكلام في الأمر والخبر ، لأن الأمر ^(١) لا يكون أمراً إلا بالإرادة ، وكذلك الخبر .

وتحريم ذلك ، أن قولنا : محمد رسول الله ، يجوز أن يكون خبراً عن محمد بن عبد الله ، ويجوز أن يكون خبراً عن الحمدين ، وإذا كان كذلك ، لم يكن خبراً عن خبراً عنه أولى من أن يكون خبراً عن غيره إلا بأمر ومخصص ، وليس ذلك الأمر إلا الإرادة .

فإن قيل : ومن أين أن قولنا محمد رسول الله كما يجوز أن يكون خبراً عن محمد بن عبد الله يجوز ^(٢) أن يكون خبراً عن غيره من الحمدين ؟ قلنا : لأنه لو لم يجوز ذلك لارتفع التجوز ^(٣) عن الكلام وبطل ، لأن التجوز ^(٤) هو أن ^(٥) يستعمل اللفظ في غير ما وضع له في الأصل ، فحق لم يجوز استعمال اللفظ ^(٦) إلا على وجه واحد فقد بطل المجاز أصلاً .

فإن قيل : ولم قلتم : إن ذلك الأمر ليس إلا الإرادة ؟ قلنا : لأنه لا يمتنع إيماناً أن يكون راجعاً إلى ذات الخبر وصفاته ، وذلك لا يجوز ، وإلا كان لا يجوز أن يقع مرة فيكون خبراً ويقع ^(٧) مرة أخرى فلا يكون كذلك ، لأن هذا هو الواجب في الصفة التي تستحقها الذات لنفسها ولما هو ^(٨) عليه ، نفسه كما قلناه في السواد ؛ ألا ترى أن السواد لما استحق كونه سواداً لذاته ، لم يجوز أن يوجد ^(٩) مرة فيكون سواداً وأخرى ^(١٠) فلا يكون سواداً .

(١) الأمر والخبر ، في أ

(٢) التجوز ، في س

(٣) بأن ، في س

(٤) ساقطة من س

(٥) يوجد ، في س

(٦) فيجوز ، في أ

(٧) التجوز ، في س

(٨) اللفظ ، في س

(٩) لما وما في أ

(١٠) ومرة أخرى ، في

وبعد ، فإن ذات الخبر ولما هو ^(١) عليه حاله مع هذا الخبر كحالته مع غيره من الخبرين ، فكان يجب أن يكون خبراً عن سائر الخبرين ، أولاً يسكون خبراً عن واحد منهم ؛ فأما أن يكون خبراً عن البعض دون الثاني فلا .

وبعد ، فإن صفة الذات ترجع إلى الآحاد والأفراد دون الجمل ، فكان يجب في كل حرف من هذه الحروف أن يكون خبراً ، وقد عرف خلافه .

وهذه الوجوه التي ذكرناها كما تدل على أن الخبر لا يكون خبراً لذاته ^(٢) ولأنما هو عليه في ذاته ، فإنها تدل على أنه لا يجوز أن يكون خبراً لوجوده أو لعدمه أو حدوثه ، لأن حال هذه لأوصاف مع ^(٣) الخبر كحالته ^(٤) مع غيره ، ولأنها ترجع إلى الآحاد والأفراد فكان يجب في كل حرف أن يكون خبراً على ما مر ، ومعلوم خلافه .

وفي المدم وجه آخر ، وهو أنه يحيل الحكم ، وما أحال الحكم لا يجوز أن ^(٥) يكون مؤثراً ^(٦) فيه ؛ ألا ترى أن الموت لما أحال كونه عالماً لم يجوز أن أن يكون مؤثراً فيه ، كذلك في مسائلنا ؛ أو يكون راجعاً إلى غيره ، ثم لا يجوز إيماناً أن يكون تأثيره على طريق الإيجاب فهو المنفى ، وذلك منفي إيماناً أن يكون موجوداً أو معدوماً ، وأى ذلك كان فإنه لا يجوز أن يؤثر فيه ، لأن حاله مع بعض الخبرين كحالته مع سائرها .

وبعد ، فإن المعلوم مما لا يوجب الحكم ، لأن الإيجاب إنما يصدر عن الصفة المنقضاء عن صفة الذات ، وهي مشروطة في سائر الدوات والوجود ، أو يكون

(١) ساقطة من س

(٢) مع هذا ، في س

(٣) يؤثر ، في س

(٤) أو ، في س

(٥) وكالته ، في س

تأثيره على طريق التصحيح فهو الفاعل ، وصفات الفاعل المتعلقة منها — فإن
مالاً يتعلق لا يؤثر في المبر — محصورة ممدودة كونه قادراً عالماً مريداً كارهاً
مشتبهاً نافراً ظاناً ، وأى ذلك كان فلا يجوز أن يؤثر فيه .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون التأثير في كون الكلام أمراً وخبراً إنما
هو كونه قادراً ؟ قلنا : لأن تأثير القادر لا يمتد بطريق الإحداث ، وكون الكلام
أمراً وخبراً أمر زائد على ذلك .

وبعد (١) ، فإن كونه قادراً ثابت في حال السهو . ثم لا يصح منه الإخبار
في تلك الحال .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون التأثير في ذلك إنما هو كونه عالماً ؟ قيل : (٢)
لأن حال كونه عالماً مع هذا الخبر كعالمه مع غيره من المحبرين ، فيجب أن
يكون خبراً عن سائرهم أو لا يكون خبراً عن واحد منهم ، فإما أن يكون
خبراً عن (٣) واحد منهم (٤) دون ماعداه ، فلا . إلا أن هذا إنما يجب في ما يكون
تأثيره على طريق الإيجاب ، فأما ما يؤثر على طريق التصحيح فإن ذلك لا يجب ،
وكونه عالماً إنما يؤثر على طريق التصحيح ، فالأولى أن نقول : إن العلم بتبع
المعلوم ويتعلق به على ما هو عليه ولا يؤثر فيه ، إذ لو أثر العلم في المعلوم لوجب
في المعلومات كلها ، نحو القديم والجوهر والأعراض أن تكون متعلقة بمعلوماتنا .
حتى إن (٥) زال العلم (٥) زال وإن ثبت ثبت ، وقد عرفنا فساد .

ولا شبهة في أن كونه مشتبهاً ونافراً وظاناً مما لا يؤثر في كون الكلام
أمراً وخبراً ، أو كما لا يجوز أن يكون التأثير فيه هذه الأوصاف ، فكذلك (٦)

لا يجوز أن يكون التأثير فيه كونه كارهاً ، لأن الكراهة تمنع العمل ، فضلاً عن
أن تكون مؤثرة فيه .

فهذا هو الكلام في الإرادة .

وأما الكلام في الكراهة فكذلك (١) ، لأن كل ما ذكرناه في باب (٢)
كونه مريداً يعود ههنا ؛ وكما أن الدلالة العقلية تدل ههنا (٣) على هذه الجملة التي
مضت ، فالدلالة السمعية توافقها . قال الله تعالى : « يريد الله بكم اليسر ولا يريد
بكم العسر » (٤) ، وقال في الكراهية : « ولكن كره الله ابتعائهم فسطحهم » (٥) وقال
بعد عدة للمعاصي : « كل ذلك كان سببه عند ربك مكروهاً » ، صده (٦) جملة
الكلام في ذلك .

والمخالفين (٧) في هذا الباب شبه نستقي القول فيها من بعد إن شاء الله
عز وجل (٨) .

ونذكر ههنا ما لا (٩) بد من ذكره (٩) وتكلم عليه . فمن جملة ما ذكره
ههنا ، هو أنهم قالوا : لو كان التقديم تعالى مريداً وكارهاً لوجب أن يكون
مشتبهاً (١٠) ونافراً ، لأن المرجع بالإرادة والكراهة إلى الشهوة والنفاق ، ونحن
قد أجبنا عن ذلك وفصلنا بين هذه الأوصاف فلا نعيده .

وأحد ما يوردونه في هذا الباب ، هو أنهم قالوا : لو كان الله تعالى مريداً

(١) فكذلك ، في ص
(٢) سابقة من ص
(٣) السابقة من ص
(٤) السابقة من ص
(٥) السابقة من ص
(٦) السابقة من ص
(٧) السابقة من ص
(٨) السابقة من ص
(٩) السابقة من ص
(١٠) السابقة من ص

(١) سابقة من ص
(٢) أحدهم ، في ص
(٣) سابقة من ص
(٤) سابقة من ص
(٥) سابقة من ص
(٦) سابقة من ص

فإن قيل : أو ليس (١) أنه تعالى (٢) قادر لذاته ثم لا يجب أن يكون قادراً على جميع المقدورات ، فهلا جاز مثله في مسائلنا ؟

قلنا : إن بين الوضعين فرقاً ، لأن المقدورات مقصورة على بعض القادرين دون بعض ، حتى لا يجوز في مقدور زيد أن يكون مقدوراً لعمره ، إذ لو جاز ذلك لكان يجب إذا جلس داعي أحدهما إلى الإيجاد وداعي الآخر إلى أن لا يوجد (٣) ، أن يوجد وأن لا يوجد دفعة واحدة .

وليس كذلك المرادات فإنها غير مقصورة على بعض المرئيين دون بعض ، حتى ما من مراد إلا وكما يصح أن يريد زيد يصح أن يريد عمره وغيره من المرئيين ، فظهير المرادات المعلومات ، فإن المعلومات (٤) أيضاً غير مقصورة على بعض المألين دون بعض ، حتى ما من معلوم يصح (٥) أن يعلمه زيد إلا ويصح أن يعلمه عمره وغيره من المألين ، فلتعرف (٦) بين المرادات والمقدورات ظاهر (٧) .

فإن قيل : إنا نرتكب ذلك ونقول : إنه تعالى مرید لسائر المرادات فما الذي يلزم عليه ؟ قلنا : يلزم عليه أشياء كثيرة ووجوهاً من له ساد لا قبل لكم بها . من جعلتها ، أنه كان يجب إذا أراد الواحد ما أن يرزقه الله تعالى الأموال والأولاد أن يكون الله تعالى مریداً له ، وإذا كان مریداً له وجب وجوده ، سيما على مذهبهم أننا يريد الله تعالى يجب (٨) حصوله سواء كان من فعله أو من فعل غيره وإلا اتضح الضعف والمعير .

ومعلوم أنه لم يكن كذلك أبداً وإنما حصل على هذه الصفة بعد أن لم يكن عليها ، لوجب أن يكون قد تغير حاله ، والتغير لا يجوز على الله تعالى ، فليس إلا أنه تعالى لا يكون مریداً أصلاً . قلنا ما تريدون بالتغير ؟ فإن أردتم به (١) أنه حصل مریداً بعد أن لم يكن (٢) فهو الذي نقوله ، وإن أردتم به أنه حصل (٣) غير ما كان فلم وجب ذلك ؟ فلا يجدون إلا ما يريدون سبيلاً .

فصل ، في كيفية استحقاقه تعالى لهذه الصفة .

واعلم (١) أنه مرید عندنا بإرادة محدثة موجودة لا في محل (٥) .

الله مرید بإرادة محدثة لا في محل

وقد ذهب التجارية (٦) إلى أنه تعالى مرید لذاته ، وذهب الأشعرية إلى أنه تعالى (٧) مرید بإرادة قديمة ، وذهب الكلالية إلى أنه تعالى مرید بإرادة أزلية ، ونحن إذا أفسدنا هذه للذهاب كلها صح لنا ما قلناه .

والذي يدل على فساد ما ذهب إليه التجار ، هو أنه تعالى لو كان مریداً لذاته لوجب أن يكون مریداً لجميع المرادات ، لأن المرادات غير مقصورة على بعض المرئيين دون بعض ، فما من مراد يصح أن يريد زيد إلا ويصح أن يريد عمره وغيره (٨) من المرئيين ، فيجب أن يكون مریداً لسائر المرادات . كما أنه تعالى لما كان عالماً لذاته ، وكانت المعلومات غير مقصورة على بعض المألين دون بعض ، كان عالماً بجميعها ، كذلك ههنا .

فانقول التجارية

(٢) يكون مریداً ، في م

(١) نالصة من م

(٤) أعلم ، في م

(٣) صار ، في م

(٥) وسب قول المعتزلة بأن لإرادة الله محدثة موجودة لا في محل ، ما شوه من أن القول بإرادة قديمة قد سيؤدي إلى تهميش التبر عليه لأن الوجودات تنطبق بالإرادة ، وهي متجددة ومتغيرة ، فلو كانت الإرادة قديمة لوقع التغير في ذات الله .

(٧) محدثة من م

(٦) التجار ، في م

(٨) من سائر ، في م

(١) أو ليس ، في م

(٥) محدثة من م

(٣) يوجد ، في م

(٤) فإن المعلومات ، في م

(٥) صح ، في م

(٦) والفرق ، في م

(٧) ظاهر بين ، في م

(٨) وجب ، في م

ومنها ، أنه كان يجب أن يوجد من (١) المرادات أكثر مما أوجد (٢) لأنه تعالى يصح أن يريد أكثر ، وإذا صح أن يريد (٣) وجب أن يريد ، وإذا وجب أن يريد وجب حصوله لا محالة .

فإن قيل : إرادة مالا يقع تمنّ ، وليس يجب إذا كان الله تعالى مريداً للمرادات أن يريد للتنبأت أيضاً .

قلنا : إن التمنّي ليس من الإرادة في شيء ، وإنما هو من أقسام الكلام ، ولهذا يمدّه أهل اللغة في ذلك فيقولون : الكلام أمر وخبر واستخبار وعرض وتمنّ .

وبعد ، فإن أحدهما قد يريد وجود الخلاوة واللون في محل فيحصل أحدهما ولا يحصل الآخر ، ولو (٤) جاز أن يقال إن أحدهما تمنّ لجاز مثله في الآخر ، إذ لا يمكن الفصل بينهما .

ومما يلزمهم على القول بأنه تعالى مريد لسائر المرادات ، قدم العالم ؛ لأنه تعالى إذا كان مريداً لذاته صح أن يريد وجود العالم فيما لم يزل ، وإذا صح أن يريد وجب أن يريد ، وإذا وجب أن يريد وجب حصوله لا محالة ، فيلزم قدم العالم ويقدر في حدوثه .

إلا أن الأولى أن يقال : يلزمهم أن يكون الله تعالى قد خلق العالم قبل الوقت الذي خلقه ، وقبل ذلك ، وقبله ، فيكون (٥) أحسن للأشياء ، فإن حدوث العالم فيما لم يزل مستحيل ، فلا يصح وجوده (٦) .

ومما يلزمهم ، وجود الضدين ؛ لأن (١) الضدين يصح أن يكونا مرادين لمريد بل لمريد واحد إذا اعتقد ارتفاع التضاد بينهما ، وإذا صح أن يكون مراداً لما صح أن يكون مراداً لله تعالى لأنه مريد لذاته ، وإذا صح وجب ، وإذا وجب ، وجب حصول الضدين .

فإن قيل : أليس أنه تعالى عالم لذاته ثم لا يجب أن يكون عالماً بوجود الضدين ، فها جاز أن يكون مريداً لذاته ولا يجب أن يكون مريداً للضدين .

والجواب عن ذلك ، أن بين الوضعين فرقاً ، لأن وجود الضدين في محل واحد يستحيل أن يكون معلوماً لعالم واحد ولعالمين ، وليس كذلك في الإرادة ، لأن (٢) الضدين مما يصح أن يكونا مرادين لمريد بل لمريد واحد (٣) إذا اعتقد ارتفاع التضاد بينهما (٤) على ما مر .

فإن قيل : إرادة حدوث الشيء تنبع العلم به ، والعلم بوجود الضدين مستحيل فلا يجب أن يكون مريداً لها .

والأصل في الجواب ، أن الضدين يصح أن يكونا مرادين لمريد بل لمريد واحد إذا اعتقد ارتفاع التضاد بينهما ، لأن إرادة الشيء تابع لصحة حدوثه ، وصحة الحدوث ثابتة في كل واحد من الضدين ، فصح أن يعلم الله تعالى ذلك من (١) حال كل واحد منهما ، وإذا صح ذلك صح أن يريد ، وإذا صح وجب ، لأن صفة الذات إذا (٢) صحت وجبت ، فيجب حصولها كما الزمناء .

ومتى قلتم : إن على هذا يجب أن يكون القديم تعالى عالماً بوجود الضدين

(١) وذلك أن ، في س
(٢) فإن ، في س
(٣) المعلولة بين الرقبين ، سائفة من س (٤) في ، في س
(٥) من ، في س

(١) في ، في س
(٢) أن يريد ، سائفة من س
(٣) يكون ، في س
(٤) وجد ، في س
(٥) فلو ، في س
(٦) أن يريد ، في س

وذلك محال ، قلنا : إن مذهبكم في الإرادة يقتضى ذلك ويؤدى إليه ، فتركوه كي لا يقتضيه فلا يلزمكم (١) .

وأحد ما يلزمهم على القول بأنه تعالى مرید لذاته ، أن يكون مریداً لساير القناخ ؛ فكان يجب أن يكون حاصلًا على صفة من صفات النقص وذلك قاسد .

فإن قيل : وما تمنون بالنقص ؟ قلنا : التفرقة التي يجدها الواحد منا (٢) من نفسه إذا رجع إليها بين أن يرید التقيح وبين أن لا يریده بل يرید الواجب .

فإن قيل : إن هذا إنما يجب في الشاهد لأن أحدنا يستحق هذه الصفة لمعنى هو الإرادة ، والتقديم تعالى يستحقها لذاته فلا يجب ذلك فيه .

قلنا : للصفة إذا كانت من صفات النقص لم يختلف الحال بين أن تكون مستحقة للذات وبين أن تكون مستحقة لمعنى ؛ ألا ترى أن كونه جاهلاً لما كانت من صفات النقص ، لم يختلف الحال (٣) بين أن تكون مستحقة للذات أو مستحقة لمعنى ، كذلك هنا .

فإن قيل : قولكم إنه تعالى إذا كان مریداً لذاته يجب أن يكون مریداً للضدين مما لا يصح ؛ (٤) لأنه يعلم أن وجود (٥) الضدين في محل واحد دفعة واحدة مستحيل (٥) ، وإنما يعلم أين (٦) أحدهما دون الآخر ؛ فما المعلوم من حاله أنه يقع فهو مراد ، وما المعلوم من حاله أنه لا يقع فهو متمنى ، والتقديم تعالى إذا كان مریداً لذاته لا يجب أن يكون متمنياً .

(١) يلزمكم ذلك ، فى م

(٢) الحال فيه ، فى م

(٣) يستحيل ، فى م

(٤) فى م ، فى م

(٥) البارة بين الرقن ، لأن العلم بوجوده فى م

(٦) فاعلم من م

والأصل في الجواب عن ذلك ، أنه لا فرق بين ما المعلوم من حاله أنه يقع وبين ما المعلوم من حاله أنه لا يقع في صحة الإرادة ، ولهذا فإن أحدنا قد يرید الضدين إذا اعتقد ارتفاع الضاد بينهما ، مع أن المعلوم وقوعه من ذلك أحدهما دون الآخر ؛ وكذلك (١) فقد يرید الحلاوة والسواد في محل واحد ، بحيث لا يفصل بين إرادتهما ثم يقع أحدهما دون الآخر ، فسد ما طموس .

وبعد ، فلو كان كذلك لوجب أن لا يكون النبي صلى الله عليه (٢) وعلى آله وسلم (٣) مریداً لإيمان أبي لهب ، وإنما يكون متمنياً لأنه (٤) قد علم بإخبار الله تعالى إياه أنه لا يؤمن ، وقد اتفقت الأمة على خلاف ذلك .

وبعد ، فإن التمسى من أقسام الكلام ، والمرجع به إلى قول القائل ليت كان كذا أو ليت لم يكن كذا ، وإن كان يعتبر فيه الإرادة أن يكون هو إرادة نفسه ، كما في الظاهر لأنه مما يعتبر فيه الإرادة ثم لا يقال هو الإرادة نفسها ، كذلك في مسائلنا .

وبعد ، فكان يجب على ما قالوه أنه لا يصل أحدنا إلى متمناه البتة ، المعلوم خلافه .

فإن قيل : إما نقول : إرادة الله تعالى تتعلق بالضدين ولكن على الوجه الذى يصح دون الوجه الذى يستحيل ، فيريد أحد الضدين أن يكون ، والآخر لا يكون .

(١) كذلك ، فى م

(٢) فاعلم من م

(٣) البارة بين الرقن ، فاعلم من م

قيل له : الإرادة لا يصح تعلقها بالنفس ، لأنها لو تعدت في التعلق من وجه الحفوث إلى ما زاد عليه ولا حاصر ، لوجب تضييقها في التعلق إلى سائر الوجوه كالاعتقاد ، فمعلق بالتقديم والماضي والباقي ، وقد علم صدر ذلك ؛ وأما إرادة أن لا يقوم يريد فهي متعلقة بعد القيام وهو القعود ، ولذلك لا يصح أن يريد من الميت أن لا يقوم ، لما لم يثبت منه القعود .

وبعد ، فلو كان القديم مريداً لذاته وإرادات غير مقصورة (١) ، فالواجب أن يريد كل واحد من الضدين على كل وجه يصح أن يراد عليه ، فيريد كل واحد منهما أن يكون وأن لا يكون ، فيلزم اجتماع الضدين لا محالة .

وبعد ، فليس بأن يريد أحد الضدين أن يكون والآخر أن لا يكون أولاً من خلافه ، فيجب أن يريد (٢) كل واحد منهما أن يكون وأن لا يكون لأنه لو لم يثبت له إرادة لا يارادة محدثة تختص أحدهما دون الآخر .

فإن قيل : يريد أحدهما ، ثم كونه مريداً له يحيل كونه لصدده .

وقيل له : كيف يكون إرادة أحدهما أحق من إرادة الآخر مع كونه مريداً لذاته ؟

وبعد ، فإن ههنا أضداداً لم يرد الله تعالى شيئاً منها ؛ ألا ترى أنه لم يخلق خلقاً قبل محضرتنا إذ لو أراد به يحصل فكما نذكره ، ولا أراد صدده أمراً وهو الفناء إذ لو أراد لفنيت الأجسام كلها ، لأن (٣) فناء بعض الأجسام لا يضر سائرها ؛ وكذلك فلم يرد تحريك هذا الجسم ولو أراد له التحرك فكما نذكره متحركاً ، ولا أراد تسكينه أيضاً وإلا كان يتمتع علينا تحريكه ، لأن إرادته إلى

تعالى بوجود أولى ؛ وأيضاً فلم يرد الله تعالى زيادة شهوات (١) للطعام ، وإلا لزدادت فكما نذكرهما من (٢) أنفسنا وشهواتها ، ولا أراد ما يصادها من الفناء وإلا كنا نجهد أنفسنا نلقون عن الطعام (٣) ؛ فكيف يصح (٤) أن يقال في كل صديق أن الله تعالى يريد أحدهما ، ثم كونه مريداً لأحدهما (٥) يحيل كونه مريداً لصدده .

هذا هو الكلام على (٦) التعاريف .

وأما الكلام على (٧) الأشعرية حيث قالت : إنه تعالى يريد إرادة قديمة فهو قول :

لو كان القديم تعالى يريد إرادة قديمة ، لوجب أن تكون هذه الإرادة مثلاً لله تعالى ، لأن القدم صفة من صفات النفس ، والاشتراك فيها يوجب تماثل ؛ ألا ترى أن السواد لما كان سواداً لذاته ، وجب في كل ما شاركه أن كونه سواداً أن يكون مثلاً له ، ولأنه كان يجب أن يكون هذا المعنى بالتمام قادراً حياً مثل القديم تعالى ، لأن الاشتراك في القديم يوجب الاشتراك في سائر صفات النفس ، وقد عرف فساد .

وبعد ، فإن تلك الإرادة القديمة كالإرادة المحدثة ، في أن لا تتعلق بأزيد من متعلق واحد مع طريق التفصيل ، فكان يجب أن لا يكون لله تعالى إلا مراد واحد .

الكلام على الأشعرية

(٢) في ، في س
(٤) صح ، في س
(٦) عن ، في أ

(١) شهوات ، في س
(٢) طعام ، في س
(٥) له ، في س
(٧) عن ، في أ

(١) كذا في الأصل ولها مسودة (٢) يريد في ، في س (٣) مثلاً ، في س

يحقق ذلك أنه لا يتخلو؛ إما أن يكون القديم تعالى مريداً بإرادة واحدة ،
أو بإرادات منحصرة ، أو بإرادات لا نهاية لها .

لا يصح أن يكون مريداً بإرادات لا نهاية لها ، لأن وجود ما لا يتناهي (١) محال
وإذا كان مريداً بإرادة واحدة أو بإرادات منحصرة لزم أن تكون مراده
منحصرة ، حتى لا يصح أن يريد أزيد من ذلك ، وقد عرف خلافه .

وعلى (٢) الجملة ، فكل ما أزمناه (٣) التجارية على القول بأنه تعالى يريد
لذاته من اجتماع الصدين وغير ذلك من الوجوه ، فهو لازم لهؤلاء أيضاً .

فإن قيل : قد علمت (٤) أنه تعالى لا يجوز أن يكون مريداً لذاته ولا لغيره ،
قديم ، فإدليلكم (٥) على أنه تعالى (٦) لا يجوز أن يكون مريداً بإرادة معدومة .

لم لا يكون الله
مريداً بإرادة
معدومة

قلنا : الذي يدل على ذلك هو أن العدم (٧) لا اختصاص له ببعض المرادات ،
دون البعض ، فكان يجب أن يكون القديم تعالى مريداً لسائر المرادات ،
لمكان ذلك للمنفى للعدم ، ومعلوم خلافه ، لأن (٨) في العدم كراهة ، كما
أن فيه إرادة ، فلو جاز أن يكون الله تعالى مريداً بإرادة معدومة ، لجاز أن يكون
كأروهاً بكراهة معدومة ، وهذا يوجب أن يكون مريداً للشيء . كأروهاً له دونه
واحدة ، وهذا محال .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون مريداً لذاته ولا لمنى ؟ قلنا : لأنه لو كان
كذلك لوجب أن يكون مريداً لسائر المرادات ، كما في كونه مدركاً (٩)

تعالى لما (١) استحق هذه الصفة لذاته ولا لمنى لم يختص ببعض المراتك
دون البعض ؛ وقد بينا أنه تعالى لا يجوز أن يكون مريداً لسائر المرادات عند
الكلام على (٢) التجارية ، فثبت بهذه الجملة أنه تعالى لا يجوز أن يستحق هذه
الصفة لذاته ولا (٣) لما هو عليه في ذاته (٤) ولا لمنى قديم ، فلم يبق إلا أن يستحقها
لمنى محدث وهو الإرادة على ما نقوله .

نعم إن تلك الإرادة لا تتخلو؛ إما أن تكون حالة في ذات القديم تعالى ،
أو في غيره ، أو لا في محل .

لا يجوز أن تكون حالة في ذاته تعالى وإلا كان يجب أن يكون محلاً
للحوادث ، وذلك يقتضي تميزه وكونه محدثاً ، وقد ثبت قدمه .

وإذا كان حالاً في غيره ، فذلك الغير لا يتخلو (٥) ؛ إما أن يكون حياً
أو جامداً ، لا يجوز أن يكون حالاً في الحي وإلا كان يتعجب الحكم له أولى ،
ولا أن يكون حالاً في الجامد ، إذ لو صح حلولها في الجامد لصح حلولها في بدن الحي
أيضاً ، لأنه ما من عرض من الأعراض يصح حلوله في الجامد إلا ويصح حلوله
في الحي ، وإن كان فيما يوجد في الحي ما لا يصح حلوله (٦) في الجامد فكان
يجب صحة أن توجد الإرادة في بدن (٧) الواحد من مثلاً ، حتى يجد في بعض الحالات
هذه الصفة كأنها من ناحية يده ، وللعلم خلافه فليس (٨) إلا أن الإرادة
موجودة لا في محل .

(٢) من ، في أ
(١) أو ، في س
(٦) وجوده ، في س
(٨) وليس ، في س

(١) لم ، في س
(٢) أو لم ، في س
(٥) ساقطة من س
(٧) بدن ، في س

(٢) وعلى هذه ، في س
(١) ينته ، في س
(٦) بخلافه من س
(٨) ولأن ، في أ

(١) نهاية له ، في س
(٢) أزمناه ، في س
(٥) ساقطة من س
(٧) المعدوم ، في س

من الأعراض إنما لا يصح لأنه عرض فبينوا ذلك ، فلا يجدون إلى تصحيح ذلك سبيلا .

ثم قال لم : ما أنكرتم أن هذه الأعراض إنما لا يصح وجودها إلا في محل ، لأنه لو وحد شيء منها لافى محل أدى إلى انقلابه عما هو عليه في ذاته ، أو إلى انقلاب غيره .

بيان هذه الجملة ، أن السواد والبياض لو وجدا لافى محل لكان لا يخلو ؛ إما أن يتضادا أولا ، فإن لم يتضادا مع أن وجود أحدهما على حد وجود الآخر لم يصح لأن ذلك بقدر في تضادها أصلا ويخرجها عما هما عليه في أنفسهما ، وإذا تصادا كان يجب أن يكون تضادها على محرد الوجود ، فكان يجب استعانة أن يوجد لوان في العالم ، وقد عرف فساد . وهكذا الكلام في الحركة والسكون وغيرها من الأعراض لو وجدت لافى محل .

بين ذلك ، أنها إذا وجدت لافى محل ، فلما أن يوجب الحكم أولا ؛ لا يجوز أن لا يوجب الحكم لأن إيجابها الحكم لهما على في ذاتها ، فلو وجدت على حد لا يصدر عنها الإيجاب لكان يكون قد انقلب جنسها ، وإذا أوجبا مع أنها وجدت لافى محل لكان لم يكونا بأن يوجب الحكم لهذا المحل ، أولى من أن يوجبا لغيره من المحال لعدم الاختصاص ، فكان يجب أن يوجبا كون الجواهر كلها متحركة ساكنة في جهة واحدة ، وذلك يوجب انقلابها عما هما عليه في أنفسهما ، لأن الجوهرين لأمر يرجع إليهما لا يصح وجودهما في جهة واحدة ؛ فإن بهذه الجملة صحة ما ادعينا ، من أن هذه الأعراض إذا لم توجد إلا في محل ، فإنما لا يصح ذلك فيها ، لأنها إذا وجدت لافى محل أدى إما إلى انقلابها عما هي عليه في ذاتها ، أو إلى انقلاب غيرها ؛ وليس كذلك الإرادة ، فإن الذي يقتضيه ما هي عليه في ذاتها هو أن توجب الحكم للمحل .

والدخالف في هذا الباب شبه ؛ وشبههم نوعان : أحدهما يشترك فيه كلا الفريقين ، والآخر يتعلق به أحد الفريقين دون الآخر .

فالأول ، نحو قولهم : لو كان الله تعالى مريداً بإرادة محدثة ، لكان لا يجد حال تلك الإرادة من أحد وجوده .

إما (١) أن تكون حالة في ذات القديم ، وذلك لا يجوز ، لأن الخلق إنما يصح في التحيز ، والله تعالى ليس بمتحيز .

وإما أن تكون حالة في الغير وقد أبطلتم ذلك .

وإما أن توجد لافى محل ، وذلك لا يصح لأن وجود الأعراض لا في محل محال .

والأصل في الجواب عن ذلك ، أما لا نقول : إن (٢) هذه الإرادة محل في ذات القديم أو في غيره ، بل نقول : إنها توجد لافى محل ، فلم لا يجوز ذلك ؟ فإن قالوا : لأنه عرض ، ووجود العرض لافى محل محال ، واعتبر ذلك بالألوان والأكران وغيرها من أجناس الأعراض ، قلنا : هذا قياس بمعنى الأعراض على البعض من غير علة تجمعها وذلك لا يصح ، على أن الفناء من صفات الأعراض ، ثم إنه يوجد لافى محل .

وربما قالوا : إن في الأعراض ما لا يصح وجوده إلا في محل بالاتفاق ، وإما لا يصح ذلك فيها لكونها عرضاً ، فكل ما شاركه في ذلك .
أن يشاركه في الحكم ، قلنا : إما لا نعلم أن ما لا يصح وجوده إلا في محل .

(١) قلنا ، ومن

(٢) من هنا نفس في نسخة من حتى صفحة ١٢٥

شبه الخالف

شبه يشترك فيها الفريقان

وتضاد ضدها عليه ، وهي مع أنها موجودة لاقى محل ، توجب الحكم لله تعالى
وتضاد ضدها عليه ، ولا تنقلب عما هي عليه في ذاتها .

وأحد ما يمتنعون به ، قولهم : إن الله تعالى لو كان مريداً بإرادة محدثة
موجودة لاقى محل ، لكان لا يخص تلك الإرادة بالله تعالى ، وحالها مع الله
تعالى كحالها معنا ؛ فإما أن توجب الحكم لئوله جميعاً أو لا توجب الحكم لأحد
أصلاً ، فأما أن توجب لأحدهما دون الآخر فلا .

والأصل في الجواب عن ذلك ، أن الإرادة علة ، ومن حق العلة
أن تختص بالملول غاية الاختصاص بطريقة الحلول إذا كان ممكناً ،
وطريقة الحلول فيها ممكنة ، فتي لم نحللنا انقطع اختصاصها بنا ، وإذا انقطع
اختصاصها بنا وجب أن تختص بالله سبحانه وتعالى ، سيما إذا كان وجودها على
حد وجود القديم ، وإلا خرجت عن كونها علة موجبة واختصت به دوننا
وصارت بإيجاب الحكم له أولى وصار الحال فيها كالحال في جنس من الأجسام ،
القدورات ؛ إذا ثبت كونه مقدوراً ، وثبت أنه غير مقدور لنا فإنه والحال هذه
لا بد من أن يكون مقدوراً لله تعالى ، وإلا خرج عن كونه مقدوراً ، كذلك
في مآلتنا .

وشبهة أخرى لم في المسألة ، وهي أنهم قالوا : لو كان اختصاص الإرادة بانها
من حيث أن وجودها على حد وجود القديم لوجب في القضاء أن يختص به ،
لأن وجوده على حد وجود القديم تعالى فيجب أن ينفيه تعالى الله عن ذلك كما
ينفي الجواهر .

والأصل في الجواب عن ذلك ، أن هذا لا يصح ، لأن القضاء إنما هو
الجواهر لا لأن وجوده على حد وجود الجواهر بل لأنه ضده ، وهذا غير

ثابت في القديم إذ القديم لا يضاد القضاء فلا يجب أن ينفيه وإن كان وجوده
على حد وجوده ، وصار الحال في ذلك كالحال في السواد والحلاوة إذا وجدنا في
محل واحد وطراً عليهما بياض ، فكما أنه لا يجب في البياض أن ينفيهما جميعاً
وإن كان وجوده على حد وجودهما لم يكن ضداً لهما وإنما يجب أن ينفي
ما يضاؤه وهو السواد ، كذلك ههنا .

شبهة أخرى لم في المسألة ، وهي أنهم قالوا : لو كان القديم تعالى مريداً
بإرادة محدثة ، لكان لا بد لتلك الإرادة من محدث وفاعل ، فلا يخلو إما أن
يكون فاعلها الواحد منا ، وذلك إما أن يفعله في نفسه أو في غيره ، وإذا فعله
في نفسه ، فبأن توجب الحكم له أولى ، وإذا فعله في غيره لم يصح ، لأن تسمية
الفعل عن محل القدرة لا يمكن إلا بالاعتقاد ، والاعتقاد دائماً لا حظ له في توليد
الإرادة ؛ وإما أن يكون فاعلها القديم تعالى ، وذلك يوجب أن يكون مريداً
تلك الإرادة ، والكلام في تلك الإرادة كالكل في هذه فينسل .

والأصل في الجواب عن ذلك ، أن هذا لا يصح ، لأن الإرادة جنس الفعل
وجنس الفعل لا يحتاج إلى الإرادة ، فيصح من الله تعالى أن يريد ما يريد ،
هنا لم يرد إرادته . بين ذلك أن الإرادة لا تقع مقصودة ، وإنما تقع تبكاً ؛
الآ ترى أن الآكل إذا أراد الأكل فإن إرادته تابعة للأكل لا أنها مقصودة ،
بل المقصود هو الأكل ثم ما يدعو إليه يدعو إلى إرادته ، فكذلك الحال
في غير الآكل ، فكيف يجب أن يريد الإرادة حتى يلزم عليه ما لا يقتضيه .

على أن في البعدادين من أصحابنا من أحال الإرادة ، وزعم أنها كالقديم

والماضي في أنها لا يصح إرادتها، ونحن وإن صححنا إرادة الإرادة فلم نوجهه، وليس يلزم على الجواز ما يلزم على الوجوب.

ثم يقال لم: أليس أحدنا إذا اكتسب فلا بد من أن يريد الاكتساب بإرادة أخرى مكتسبة وإلا لزم وجود ما لا نهاية له من الإرادة المكتسبة، فلا جاز مثله في مسألتنا، أن يقال: إن الله تعالى يريد ما يريد بإرادة محدثة، ثم لا يريد تلك الإرادة بإرادة أخرى حتى لا يتقطع.

ومتى قالوا: انتهى ذلك في الواحد منا إلى إرادة ضرورية، قلنا لم: فكان يجب أن يكون الواحد منا في بعض الحالات مضطراً إلى الإرادة وغير مختار فيها، وأن يجد ذلك الاضطرار من نفسه، ومعلوم خلافه.

ومما يتعلقون به، قولهم: لو كان الله تعالى مريداً بإرادة محدثة لكان قد حصل على هذه الصفة بعد أن لم يكن عليها، فيجب أن يكون قد تغير

وحوايناه، ما تريدون بالتغير؟ فإن أردتم به أنه حصل على هذه الصفة بعد أن لم يكن عليها فهو الذي نقوله، وإن أردتم به أنه صار غير ما كان فيجب إذا حصل الذات على صفة من الصفات لم يكن عليها قبل ذلك أن يتغير، ألا ترى أنه تعالى لم يكن فاعلاً فيما لم يزل، ثم حصل فاعلاً بعد أن لم يكن، ولم يجب أن يكون قد تغير، كذلك في مسألتنا.

فأما قولهم في الحل إذا ابيض بعد أن كان أسود: إنه قد تغير، فذلك على اعتقادهم أنه صار غير ما كان، والأسامي تتبع اعتقادهم.

فهذا هو الكلام على ما يتعلق به كلا الفريقين.

به لا يتفق فيها
الفرقان

وأما ما يتعلق به أحد الفريقين دون الآخر، قولهم: إنه تعالى لم يكن مريداً

ولا غافلاً فيما لم يزل، فيجب أن يكون مريداً؛ وهذه طريقة ابن أبي بشر الأشعري، فإنه أبدأ يستدل بانتفاء الصفة على ثبوت صدها، وبانقائها على انتفاء صدها. غير أن تلك الطريقة لا تنفي ههنا، لأن صد السهو والغفلة إنما هو العلم والإرادة.

فإن قال: لم لا يجوز أن نكون مصادتها للإرادة ولا يضادان العلم؟ قلنا: لأن الإرادة تحالف العلم، والشئ لا ينفى شيئين مختلفين غير ضدين.

وعلى أن الاستدلال بانتفاء الصفة على ثبات صدها إما يوجب أن لو لم يحز حلول الذات عن الصفتين جميعاً، فمما والذات إذا صح حلوها عنهما جميعاً فلا يوفي مسألتنا يصح حلو القديم تعالى وعبره من الأحياء عن هذين الصفتين؛ ألا ترى أنه تعالى غير ساه ولا غافل عن ذاته، ثم لا يجب أن يكون مريداً لها، وكذلك فغير غافل عن الماضي والباقي ولا يصح أن يكون مريداً لها، وهكذا فإن المسلمين غير ساهين ولا غافلين عن مضي اليهود والنصارى إلى الكنائس والبيع، ثم أنهم غير مريدين لذلك، ففسد ما قالوه.

وقريب من هذا، قولهم: أنه تعالى لم يكن كارهاً فيما لم يزل، فيجب أن يكون مريداً، وقد أجبنا عن هذا، وبيننا بأن الاستدلال بانتفاء الصفة على بيان صدها أو بيبائها على انتفاء صدها، مما لا يصح إلا إذا استحال حلول الذات عن الصفتين جميعاً، وبيننا أن أحداً مع كونه عالماً بتصرفات الناس في الأسواق قد لا يريدوها ولا يكرهاها، فلا نطول الكلام بها.

فصل، فيما يريد الله تعالى وما لا يريد من فعل نفسه ومن فعل غيره (١).

(١) فصل الفقرة بين ما يريد الله وما لا يريد العبد، وقالوا بدم جواز كون المفسور مفسوراً لنفسه في أن واحد.

وقبل الشروع ، نذكر مقلمة تكون نوطنة للباب فنقول :

إن العالم بما يفعله إذا كان له فيه غرض ، وكان ذلك الفعل مقصوداً بنفسه غير تابع لمبصره ، فإنه لا بد من أن يريد به إذا لم يكن هناك منع ، ولا بد من اشكال هذه الشرائط ؛ لأنه لو لم يكن عالماً بما يفعله ، لصح أن يقع الفعل ولا يريد به .

ولا بد أن يكون له فيه غرض ، ويكون مقصوداً بنفسه غير تابع لمبصره ، لأنه لو لم يكن كذلك لصح أن يقع ولا إرادة ؛ ألا ترى أن الجلاد مع عظه بأن عند الضرب ينتفض الثوب^(١) قد يخلد وينتفض الثوب^(٢) ثم لا يريد لما كان نفس الثوب غير مقصود بنفسه وإنما هو تبع للجلد ؛ وكذلك فإن الاقتصاد قد لا يريد الألم مع علمه أن القصد قلما ينفك من ألم لما لم يكن مقصوداً وللقصود غيره ، كذلك في مسائلنا .

ولا بد من ارتفاع الموانع ، لأنه لو منع والعمال ما ذكرناه من الإرادة ، لكان يصح منه الفعل ولا إرادة ؛ ألا ترى أن من قدم إليه طعام وبه الحاجة إليه ثم منع من إرادته ، فإنه يأكله لا محالة ، فأما عند اجتماع هذه الشرائط فإنه لا بد إذا فصل من أن يريد . إذا ثبتت هذه الجملة عدنا إلى المسألة .

اعلم أن القديم تعالى لا بد من أن يكون مريداً لساير ما يفعله سوى الإرادة والكراهة ، لاحتماع هذه الشرائط التي اعتبرناها فيه . وإنما لم يجب ذلك ، فيهما لأن هذه الشرائط غير ثابتة فيهما ولأنه لا فائدة من إرادتهما ، فإن ما يرد من حدوثه يصح أن يراد وبكره ، والإرادة والكراهة مما يصح حدوثهما .

وأما أفعال العباد فملي ضريين : أحدهما له صفة زائدة على حدوثه وصفة جنسه ، والآخر ليس له صفة زائدة على ذلك ، وما هذا سبيله فإنه تعالى لا يريد ولا بكرهه .

وما له صفة زائدة على حدوثه وصفة جنسه فملي ضريين : أحدهما قبيح والآخر حسن^(١) فما كان قبيحاً فإنه لا يريد البتة بل يكرهه ويخطئه .

وما كان حسناً فهو على ضريين : أحدهما له صفة زائدة على حسنه ، والآخر ليس له صفة زائدة على حسنه .

وهذا الثاني إنما هو المباح ، والله تعالى لا يجوز أن يكون مريداً له على مسلمينه من بعد إن شاء الله تعالى .

وأما الأول ، وهو ما يكون له صفة زائدة على حسنه فهو الواجب والندوب^(٢) ، وكل ذلك مما يريد به الله تعالى ، بدليل أن غاية ما يعلم به مراد الغير إنما هو الأمر ، وقد صدر من حمة الله الأمر وما يكون أكبر من الأمر ، لأنه تعالى كما أمر بذلك فقد رغب فيه ووعد عليه بالثواب العظيم ، ونهى عن خلافه وزجر عنه وتوعد عليه بالعقاب العظيم ، فيجب أن يكون تعالى مريداً له على ما نقوله .

وبعد ، فإذا كان العبد مطيعاً لله تعالى بفعل الواجبات والنوافل وجب أن يكون الله تعالى مريداً لها ، لأن الطبع هو من فعل ما أَرَادَ المطاع ، بدليل قوله تعالى : « **مَالِئِينَ مِنَ حَمِيمٍ وَلَا تُلْجِعِ بِطَاعَ** »^(٣) أي لا يفعل ما أَرَادَ ؛ وبذلك على

(١) في الأصل ، حسناً
(٢) مانع ١٨

(١) و (٢) ووردت ، الترتيب

ذلك أيضاً قول سُويد بن أبي كاهل^(١) :

رب من أنضعت غيظاً صدره
قد تمنى لي موتاً لم يطمع
أى لم يفعل له ما أرادته .

وكذلك قد روى ، أن النبي صلى الله عليه وسلم ضرب بقمقه الأرض بين
يدى عمه العباس فنبع الماء ، فقال له عمه العباس : يا ابن أخ إن ربك لي طيِّم ،
فقال له النبي صلى الله عليه وسلم : وأنت يا عم ، لو أطعت الله لأطاعتك .

فإن قيل : هلا كان للطبع هو من فعل ما أمر به الخير ؟ قلنا : إن الأمر
إذا تجرد عن الإرادة لم يتميز عن النهى أو مانع معناه من التهديد ، فكان
يجب أن يكون العصاة كلهم مطيعين لله تعالى بأن يفعلوا ما شأوا قولته تعالى :
« **اعملوا ما شئتم** »^(٢) . وكان يجب أن يكون إبليس مطيعاً لله تعالى بأن
يستغفر من استغاث ، وبأن يحلب على المكلفين بحبله ورجله لقوله : « **واستغفر**
من استغثت »^(٣) الآية ، ومعلوم خلافه .

وبعد ، فإن العبد إذا فعل ما أراد السيد يكون مطيعاً له وإن لم يصدر من
جهته أمر ، بأن يكون السيد ساكتاً بل أخرس ؛ والذي يوضح هذه الجملة
ما قدمناه من قوله تعالى : « **ماللغالبين من حميم ولا شفيع يطاع** »^(٤) استعمل
الطاعة حيث لا يتصور الأمر ، وكذلك قول سُويد يدل على ما ذكرناه .

وأما للناجاة ، فإنه تعالى لا يريد لها ولا يكرهها لا في الدنيا ولا في الآخرة .

(١) هو سُويد بن أبي كاهل بن حنيفة بن حنبل ، انظر طبقات حول الصحابة ص ١٢٨
وهو من قبيلة سُلَيمية :

بسطة رابعة الجيد لنا فدونا الجيد منها فاقطع
(٢) ضلت ٤٠ (٣) الإبراهيم ٦٤ (٤) عاقر ١٨

عند شيخنا أبي علي لأنه لا فائدة في ذلك ، وحمل قوله تعالى لأهل الجنة
« **كلوا واشربوا هنيئاً** »^(١) على الإباحة ولم يجعله أمراً .

وأما عند أبي هاشم فإنه تعالى يريد بها في دار الآخرة ؛ قال : لأنه يتضمن
هناك فائدة ما يتضمن في دار الدنيا ، وهو أن أهل الآخرة إذا عرفوا أن الله
تعالى يريد تلك المباحات منهم كان ذلك أهني لهم وأطيب لهم ، فصار سبيلهم
سبيل الضيف إذا علم من حال المضيف أنه يريد معه تناول ما قدمه إليه ، فكأن
ذلك يريد في لذته كذلك في مسألتنا ، وأخرى قوله عز وجل : « **كلوا واشربوا
هنيئاً** » على ظاهره وقال : إنه أمر على الحقيقة .

وهذه الجملة كلها عارضة في الكلام ، إذ المقصود بيان أنه تعالى لا يريد
القبائح ولا يشاؤها ، بل يكرهها ويخطئها ؛ الذي يدل على ذلك أن غاية ما به
يعرف كراهة الخير إنما هو النهى ، وقد صدر من حجة الله تعالى النهى وما هو
أكبر النهى . لأنه تعالى كما نهى عن القبيح فقد زجر عنه وتوعد عليه
بالعقاب الأليم وأمر بخلافه ورغب فيه ووعد عليه بالتواب العظيم ، كل ذلك
منه أدلة على أنه تعالى لا يريد هذه القبائح بل يكرهها .

وقد استدلل رحمه الله بعد هذه الجملة ، بآيات من القرآن في هذا الباب
تنبيهاً على أن كتاب الله الحكيم يوافق ما ذكرناه من القول بالتوحيد والعدل .

فمن جماعتها ، قوله تعالى : « **وما الله يريد ظلماً للعباد** » ووجه الاستدلال به ،
هو أن قوله ظلماً نكرة ، والنكرة في النفي تعم ، فظاهر الآية يقتضي أنه تعالى
لا يريد شيئاً مما وقع عليه اسم الظلم ، فصار ذلك بمنزلة قول القائل : ما رأيت
رجلاً ، فكأن ظاهره يقتضي أنه لم ير أحداً ممن يقع عليه اسم الرجل ، كذلك
في مسألتنا .

فإن قيل : أكثر ما في هذا أنه تعالى لا يريد أن يظلم العباد ، فمن أين أنه لا يريد أن يتظالموا ، قلنا : من حيث أن الآية عامة في سائر ما يقع عليه اسم الظلم ، فيجب القضاء بأنه لا يريد شيئاً منه .

وبما يدل على أنه تعالى لمريد للطاعات من الواجبات والنوافل قوله تعالى : « وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون » ^(١) وهذه اللام لام الغرض والإرادة ، فكأنه قال : ما خلقتهم وأردت منهم إلا العبادة .

وقوله تعالى : « والله لا يحب الفساد » ^(٢) يدل على أنه لا يريد الفساد ولا يحبه سواء كان من جهة أو من جهة غيره ، وسواء كان متعمداً أو غيره .

وأيضاً ، لو أراد هذه المعاصي والقبايح والكفر لوجب أن يكونوا مطيعين لله تعالى بمحاصيهم ، لأنهم فعلوا ما أَرَادَهُ اللهُ تعالى .

متى قالوا : إن الله تعالى لم يأمرهم بهذه المعاصي فذلك لم يكونوا مطيعين له ، قلنا : قد أجبتنا عنه فلا يلزمنا الإعادة .

واعلم أن الظلم كما يقع على الضرر الذي يتعدى فقد يقع على مالا يتعدى ، وعلى هذا حمل قوله تعالى : « ان الشرك لظلم عظيم » وقوله تعالى : « قالوا ربنا ظلمنا أنفسنا » ^(٣) وقال « ولستكن أنفسهم يظلمون » ^(٤) إلى غير ذلك .

وإن كان على الحقيقة اسم لضرر متعمد على الشرائط المذكورة ، فالآية متناولة للقسمين للتعدي وغير للتعدي .

وأحد ما يدل عليه من جهة السمع ، قوله تعالى بعد هذه الفواش والمعامر ،

وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون

والله لا يحب الفساد

« كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها » ^(١) بين أن المعاصي كلها مكروهة عنده ، وإن تكون كذلك إلا وهو كاره لها ، ولا يكون كارهاً لها إلا وهو غير مرید لها ، إذ لو كان مریداً لها مع الكراهة لكان حاصلها على صفتين ضدتين وذلك مستحيل .

وأحد ما يدل على أنه تعالى لا يريد القبايح ، هو أنه تعالى لو كان مریداً للقيح لوجب أن يكون فاعلاً لإرادة القبيح ، وإرادة القبيح قبيحة ، والله تعالى لا يفعل القبيح لأنه عالم بقبحه ومستغن عنه .

فإن قيل : إن هذا ينبغي على أنه تعالى مرید بإرادة يفعلها ونحن لانسلم ذلك ، قلنا : إما قد بينا أنه تعالى مرید بإرادة محدثة موجودة لافي محل وتكلمنا عليه ، فلا نسيده .

فإن قيل : ومن أين أن إرادة القبيح قبيحة ؟ قلنا ، هذا معلوم على الجملة بالاضطرار ، لأنما لا نشك في أن الأمر بالقبيح قبيح ، فيجب في كل ما يؤثر فيه واجبه أن يكون بمثابة في القبح ، والذي يؤثر في كون الكلام أمراً وخيراً ليس إلا الإرادة .

فإن قيل : يلزم على هذا أن تكون القدرة على القبيح قبيحة ، لأنها تؤثر ذلك . قلنا : إن بينهما فرقاً ، فإن القدرة مصححة ، وتأثيرها على طريق التصحيح ، خلاف الإرادة .

فإن قيل : هلا انقسمت إرادة القبيح إلى ما يكون قبيحاً وإلى ما يكون حسناً كما تنقسم إرادة الحسن إلى ما يكون حسناً وإلى ما يكون قبيحاً ؟

قلنا : إن إرادة القبيح إنما تقبح لكونها إرادة للقبيح ؛ بدليل أنها متى عرف كونها على هذه الصفة عرف قبحها وإن لم يعلم أمر آخر ، ومتى لم يعرف كونها على هذه الصفة جُوز^(١) أن تكون حسنة وجُوز أن تكون قبيحة ، فلم يحز اقسامها إلى قبيح وحسن ؛ وليس كذلك إرادة الحسن ، فإنها لا تحسن لكونها إرادة للحسن ، فلم تمنع تلك القسمة التي ذكرناها . ولهذا فإن المستحق للعقوبة ، لو أراد من الله تعالى أن يعاقبه فإن إرادته قبيحة . والعقوبة حسنة .

فإن قيل : لو وجب في الإرادة المتعلقة بالقبيح أن تكون قبيحة كلها لوجب في الإرادة المتعلقة في الحسن أن تكون حسنة كلها ، لأنهما من طرفي قبض .

قلنا : غير ممنوع في فعل من الأفعال إذا كان قبيحاً كله أن لا يكون حسناً كله ، فإن الكذب قبيح كله ، ثم ليس يجب في الصدق أن يكون كله ، فإنك تعلم أن من الصدق المتضمن لدلالة على نبي قد نوارى عن عدوه قبيحاً ، وكذلك فإن تكليف ما لا يطاق قبيح كله ، ولا يجب في ما يطاق أن يكون حسناً كله .

وأحد ما يدل على أنه تعالى لا يجوز أن يكون مريداً للمعاصي ، هو أنه لو كان مريداً لما لوجب أن يكون حاصله على صفة من صفات النقص ، ولا يجوز على الله تعالى ، وبهذه الطريقة نفينا الجهل عن الله تعالى .

فإن قيل : ولم قلتم إذا كان مريداً للمعاصي وجب أن يكون من صفات النقص ؟

(١) ووردت ، يجوز

قلنا : الدليل على ذلك الشاهد فإن أحدنا متى كان كذلك ، كان حاصله على صفة من صفات النقص ، وإنما وجب ذلك لكونه مريداً للقبيح ، فيجب مثله في الله تعالى .

فإن قيل : إنما وجب ذلك في الواحد منا لأنه يريد بإرادة محدثة يستحق فعلها الذم إذا تعلق بالقبيح ، والقديم تعالى يريد لذاته ، فكيف يقاس أحدهما على الآخر ؟

قلنا : إن هذا لا يصح ، لأن الصفة إذا كانت من صفات النقص فلا يفترق الحال بين أن تكون مستحقة للنفس وبين أن تكون مستحقة للمعنى ؛ ألا ترى أن كونه جاهلاً لما كانت من صفات النقص ، لم يفترق الحال بين أن تكون مستحقة للنفس ، وبين أن تكون صادرة عن علة في أنه في كلا الحالتين يقتضي النقص .

فإن قيل : إن الله تعالى إنما يريد القبايح والمعاصي أن تكون متناقضة فاسدة ، لا أنه يريد على الحد الذي يريد . قلنا : وأي مانع من أن يريد على هذا الحد أيضاً وهو يريد لذاته أو بإرادة قديمة ، والإرادات غير مقصورة على بعض المريدون دون بعض ؛ على أن الإرادة لا تتعلق بقبح القبيح وفساد الفاسد ، ولهذا لا يختلف الحال في القبح وفساده بالإرادة وعلمها .

وأحد ما يدل على أنه تعالى لا يجوز أن يكون مريداً للمعاصي ، هو أنه متى كان مريداً لما لم يحز ذلك ؛ ألا ترى أن المائل في الشاهد لو فعل ذلك لسخر منه وهزى به ، وإذا لم يحز ذلك فيما بيننا فلا نلجأ إلى يجوز على الله تعالى وهو أحكم الحاكمين وأعدل المادلين أولى وأحق .

بل سددتم على أنفسكم طريقة العلم بإثبات الصانع على ما امر فكيف يمكنكم الاحتجاج به ؟ ثم قول : فوالكم أن هذه اللام لام العرض لا يصح ، لأن لام العرض مما لا تدخل في الأسماء الجائدة وإنما تدخل على المصادر والأفعال المتعارفة ، وعلى هذا لا يقال : دخلت بعداد السماء والأرض كما يقال دخلت بعداد العلم أو لطلب العلم ؛ وجههم اسم جامد ، فكيف تدخله لام الغرض ؟

ومضى قالوا : الغرض به المعاقبة بهم كان ذلك عدولا عن الظاهر ، وإذا عدلوا عن الظاهر فليسوا بالشاؤيل أولى ما فتدوله على وجه يوافق دلالة العقل والسمع ، فقول : إن هذه اللام لام المعاقبة ، ولها نظائر كثيرة في القرآن وفي اللغة ، قال الله تعالى : « فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا » (١) ، ومعلوم أنهم لم يلقطوه لهذا الوجه بل القبطوه ليكون لهم قرة عين على ما حكى الله تعالى عنهم ذلك بقوله : « وقالت امرأة فرعون لفرعون عيني ولك لا تفلتوه » (٢) وقوله : « ربنا انك آتيت فرعون وماله زينقا وموالا الحياة الدنيا ربنا ليضلوا عن سبيلك » (٣) وعاقبتهم بضون عن سبيلك وقوله : « انما على لهم ليزدادوا اثما » (٤) أعم وعاقبتهم أن يزدادوا إثما قال الشاعر :

له ملك ينادي كل يوم لهوا الموت واجنوا للخراب
وقال آخر :

والموت تنفوا الوالدات سخالها كما لخراب الدهر تبني المساكن
وقال آخر :

أموالنا لقوى لليراث نجعلها ودورنا لخراب الدهر نبنيها

(١) البص ٩

(٢) آل عمران ١٧٨

(٣) الأعراف ١٧٩

(٤) البص ٨

(٥) البص ٨٨

وأبضا ، فلو كان مريدا لها مع أنه تهى عنها لكان يجب أن يكون حاصلا على صفتين صدين ، إذ الهى لا يصير نهيا إلا بالكراهة ، وذلك محال . وأحد ما يدل على أنه تعالى لا يجوز أن يكون مريدا للمعاصي ، هو أنه لو كان كذلك لوجب أن يكون مختارا لها ، لأن الاختيار والإرادة واحد .

ومضى قيل : إن الاختيار إنما يستعمل في الإرادة المتعلقة بفعل نفسه فكيف يصح هذا الكلام ؟ قلنا : أبس من مذهبكم أن هذه المعاصي كلها من فعل الله تعالى ، فغوزوا ما الزمناكم .

وأحد ما يدل على أنه تعالى لا يجوز أن يكون مريدا للمعاصي ، هو أنه لو كان مريدا لها لوجب أن يكون محبا لها وراضيا بها ، لأن المحبة والرضا والإرادة من باب واحد ، بدلالة أنه لا فرق بين أن يقول القائل أحببت أو رضيت ، ومن أن يقول أردت ؛ حتى لو أثبت أحدهما ونفى الآخر لعد متناقضا . وهذا محال الكلام في ذلك .

والقوم يتعلقون في هذا الباب بشبهه .

شبه المخالفين

من جعلها ، قوله تعالى : « ولقد فرأنا الجهنم كثيرا من الجن والانس » (١) ، وتعلقهم به هو أنهم يقولون : إن هذه اللام لام الغرض ولها نظائر كثيرة في اللغة ، فظاهر الآية يقتضي أنه تعالى خلق كثيرا من الجن والانس ليعاقبهم في نار جهنم ، ولن يكون كذلك إلا ويريد منهم ما استوجبوا به لعقوبة ، وفي ذلك ما لا يخفى . والأصل في الجواب عن ذلك ، أن أول ما في هذا أنه لا يمكنكم إلا أن تقولوا بالسمع ، لأن صحة السمع تنبئ على كونه تعالى عدلا حكيما ، وأنتم لا تقولون : لا

ولقد فرأنا الجهنم كثيرا من الجن والانس

ويقال في النثر :

رب ساع لقاعد ، آكل غير حامد

يوضح هذه الجملة ، أن الآية وردت مورد الدم ، ولا يستحق أحدنا الدم على أنه تعالى خلقه للمعاقبة ، فليس إلا أن تحمل على ما قلنا لتوافق دلالة العقل ، ولا يناقض قوله تعالى : وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون .

وأحد ما يولعون بإيراده في هذا الباب ، قولهم : لو وقع في العالم ما لا يريد الله تعالى . أو لم يقع ما أراده ، لدل على عجزه وضعفه ، كما في الشاهد ، فإن الملك إذا أراد من جنده ورعيته أمراً من الأمور ثم لم يقع ، أو وقع ما لم يرده دل على عجزه وضعفه ، كذلك يجب مثله في الغائب .

والأصل في الجواب عن ذلك من طريق العلم ، هو أن نقول : ما يريد الله تعالى لا يخلو ؛ إما أن يكون من فعل نفسه ، أو من فعل غيره ، فإن كان من فعل نفسه ثم لم يقع دل ذلك على عجزه وضعفه ، لأن من حق القادر على الشيء إذا خاص داعيه إليه أن يقع لا محالة حتى إن لم يقع دل على أنه غير قادر عليه وإن كان ما يريد من فعل غيره ؛ فإما أن يريد على طريق الإكراه والإلحاح أو على طريق الاختيار فإن أراده على طريق الإكراه ثم لم يقع دل على عجزه عن السب الذي يوصله إلى الإلحاح والإكراه ، فأما إذا أراده على طريق الاختيار من دون أن يعود نفعه أو ضرره إليه ثم لم يقع لم يدل على عجزه وضعفه ، لأن المرجع بالعجز زوال القدرة ، وليس يجب إذا لم يقع أمر من الأمور من الفاعل المختار أن يدل على عجزه .

وأما الجواب على ما ذكره في الملأ فقد دخل فيما تقدم ، لأنه إما أن يريد ما يريد منهم على سبيل الإكراه أو على سبيل الاختيار ، فإن أراده على سبيل

الإكراه ثم لم يقع دل على عجزه وضعفه وأنه غير قادر على السبب الذي يلجئهم إلى ذلك العمل ، فأما إذا أراده على طريق الاختيار ، كمن يريد منهم أن يعبدوا الله تعالى ويطيعوه ليسعدوا بذلك ويفوزوا بالثواب الجزيل ثم لا يقع ، لا يدل على عجزه وضعفه إذ لا يعود إليه نفع ولا ضرر .

يزيد ما ذكرناه وضوحاً ، أن النبي صلى الله عليه إذا أراد من أي لُحِب الإيمان على طريق الاختيار لكي لا يستحق من الله تعالى العقوبة ، ثم إنه لشقاوته وسوء اختياره إذا لم يتخذ ذلك ، لم يدل على عجز الرسول عليه السلام ؛ وكذلك فإن المسلمين إذا أرادوا من النصارى واليهود أن يتركوا المعصية إلى الكنائس والبيع وأن يدعوا في الإسلام على طريق الاختيار ، فإذا لم يتركوا فلك لم يدل على عجز المسلمين وضعفهم ، وإنما يدل على عجزهم أن لو رجع إليهم بنفع أو ضرر ، فأما إذا خلا عن هذين فلا .

ثم يقال لهم : أليس الله تعالى أمر عباده بالطاعة ثم لم يقع ، لم يدل على ضعفه وعجزه ، مع أن الملك في الشاهد لو أمر جنده بأمر من الأمور ثم لم يقع ، لكان فلك أدخل في عجزه وضعفه من أن لو أراد منهم ذلك الأمر ثم لم يقع ، فهلا فرقتم بين الشاهد والغائب في هذا الغاب .

فإن قالوا : فرق بين الموضعين ، لأن أحدنا لا يأمر إلا مع الإرادة فلهذا لم يدل على عجزه وضعفه ، وليس كذلك القديم تعالى فإنه قد يأمر بما لا يريد ، لا يجب ما ذكرتموه ، قلنا لهم : هذا لا يصح لأن الله تعالى لا يأمر بما لا يريد .

وبعد ، فلو كان كذلك لكان يجب إذا أمر الملك بأمر من الأمور من دون إرادة ثم لا يقع بأن لا يلتفت إليه أن لا يدل على عجزه وضعفه ، والمعلوم أنه ؛ على أننا قد بينا أن الأمر لا يصدر أمراً إلا بالإرادة ، وأن هذه القضية التي شاهدنا وغائباً ، قصد ما قالوه .

ثم إما نقول لهم لو وجبت هذه الطريقة في الإرادة لوجبت (١) أيضاً في المحبة والرضى ، فكان يجب في الملك إذا أحب فعلاً من الأفعال من الرعية ثم لا غنى دل على محبته ونقصه ، ومعلوم - لافه - إلا أن هذا مما يلزمه الأشعري فلا مبرر لإلزامه إياه ، وإنما يجب أن يلزمه التجارية ، فإنهم يرومون الفرق بين الإرادة والمحبة والرضى ولا يتأتى ذلك لهم ، فقد يتناهما تقدم أن هذه الإرادة والمحبة والرضى كلها من باب واحد ، ودلنا عليه بما لا طائل في إعادته .

فإن قالوا : كيف يصح قولكم إن الإرادة والمحبة والرضى من باب واحد مع أن القائل يقول : أحب جاريتي ولا يقول أريد لها ولا أرضاها ، فهو كأنه يرى هذه الألفاظ واحداً لكان يجب حوازا استعمال بعضها مكان البعض ، كالأقوال والتمرد والجلوس وغير ذلك .

قلنا لا شك في أنها متفقة في المعنى حقيقة ، ولا ينتج في اللفظين التماس في المعنى أن تستعمل أحدهما مجازاً حيث لا تستعمل الأخرى ، وعلى هذا فإن الناطق والمكان المظن كان في الأصل واحداً ، ثم استعمل أحدهما في الثاني عن قضاء الحاجة ولم يستعمل الآخر ، كذلك في مآلنا .

فهذه جملة ما يقال في هذه الشبهة من طريق العلم .

فأما إذا سلطنا معهم طريقة الجدل ، فالأصل فيه أن نقول : ومن أين يجب إذا لم يقع ما أراد الله تعالى أن يدل على عجزه ؟ فإن قالوا : لأن من الشاهد إذا لم يقع ما أراد الملك من جنده دل على عجزه ، وكذلك في الملك ، قلنا : وبأية علة جعتم بين الشاهد والنائب ؟ فلا يجدون إلى تصحيح ذلك - لا

ثم يقال لهم : ما أنكرتم أن هذه القضية إنما وجبت في الشاهد لأن الملك يتقوى بما يريده من جنده ويمود نفسه وضربه إليه ، وليس كذلك القوام

(١) وجب ، ل الأصل .

تعالى ، فإن السامع والمضار مستحيلة عليه ؛ يوضح ذلك ، أن الملك لو أراد من جنده مالا يتقوى به ، كأن يريد منهم أن يحلوا له ليل وموموا له ليل ليستطيعوا بذلك ويستحقوا به عند الله التزلة ثم لم يقع لم يدل على عجزه ونقصه ، فكيف يصح ما ذكرتموه ؟

وبما يتفقون به ، قولهم : أجمعت الأمة على أن قولهم : ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ، وهذا يدل على أن كل ما وقع في العلم من الكفر والمعاصي بمشيئة الله تعالى وفي ذلك ما نريد .

والأصل في الجواب عن ذلك ، أن دعوى الإجماع فيها غير ممكن لأنها تخالف فيه ، وإنما هو من إطلاقات المحررة ؛ على أن الاستدلال بالإجماع على هذه المسألة غير ممكن ، لأن كون الإجماع حجة إما أن يستند إلى الكتاب أو إلى السنة ، وكلاهما إنما ثبت حجة إدا ثبت عدل الله وحكمته ، وأنه لا يفعل القبيح ولا يختاره ولا يشاؤه ، فكيف يصح هذا الإجماع .

ثم يقال لهم : إن مراد الأمة بهذا القول لا يعلم ضرورة ، فمتى لم يعلم مرادهم بهذا القول ضرورة فلا بد من أن نصار إلى التأويل كما في كتب الله تعالى وسنة رسوله ، لأن الإجماع إن لم ينقص عن الكتاب والسنة لا يزيد عليهما وإذا استعملوا بالتأويل ، فليسوا به أولى منا ، فتناوله على وجه يوافق دلالة العقل والسمع ، فنقول :

إن مرادهم بذلك ما شاء الله من فعل نفسه كان ، وما لم يشأ من فعل نفسه لم يكن ، ولا يجوز غير هذا ، لأن مراد الأمة بذلك وصف أقدار الله تعالى وبيان امتداحه ، ولا يتم ذلك إلا على الحد الذي قلناه .

يوضح ذلك ، أنه لا يمتنع ضعف المرید وقوة من أريد منه الفعل ، فكيف يدل وقوع ما وقع من العباد على اقتدار الله تعالى ؟

ثم يقال لهم : أليس الأمة قد انتفت على قولهم لامرد لأمر الله ثم لا يقدح في ذلك إصرار الكفرة على الكفر وإقدام الفسقة على الفسق ، خلا جاز مثله في مسائلنا ؟

فإن قالوا : إنما لا يقدح ذلك في الإجماع ، لأن المراد بذلك لامرد لما يريد الله تعالى من فعل نفسه لا من فعل غيره ، قلنا : فارضوا منا بمنزل هذا الجواب .

ثم نعارضهم بقول الأمة : أسفقر الله من جميع ما كره الله ، فنقول : لو كان الأمر على ما ذكرتم لكان الاستعمار واقعا عما يريد الله تعالى ، وكان يجب أن يصح قولهم فيه : أسفقر الله من جميع ما أَرَادَ الله بدل قولهم من جميع ما كره الله ، وقد عرف خلافه .

وأحد ما يتعلقون به في هذا الباب ، قولهم : قد ثبت أن الله تعالى فاعل للقيان وحائق لها فيجب أن يكون مريدا لها ، لأن العالم بما يفعله لابد من أن يريد به ، كافي الشاهد ، فإن الواحد منا إذا كان فاعلا للقيح عالمًا به كان مريدا له ، وكذلك القديم تعالى .

قلنا وبأية علة جعتم بين الشاهد والغائب ؟ فلا يجدون إلى ذلك سبيلا .

ثم يقول لهم : أليس الواحد منا يفعل الإرادة والكراهة ثم لا يجب أن يكون مريدا لها وإن علمها ، خلا جاز مثله في القديم تعالى ؟ على أن هذه الشبهة مبنية على أن الله تعالى فاعل للقيان وحائق لها ، ودون تصحيح ذلك خرط القتاد .

شبهة أخرى هم في المسألة . قالوا : إن القديم تعالى إذا كان عالمًا بما في العالم من الكفر والمعصية ثم لا يمنع من ذلك مع أن له النفع منه ، دل على أنه يريد له ؛ والذي يدل عليه الشاهد ، فإن الملك إذا علم من جنده ورجيته أمرا من الأمور ثم لا يمنعهم من ذلك مع أن له النفع منه ، دل على أنه يريد لذلك الأمر ، كذلك في مسائلنا .

وجوابنا ، أن هذا باطل بالامام والمسلمين إذا علموا بنفي اليهود والنصارى إلى الكنائس والسبع ، لأنهم مع علمهم بذلك إذا لم يسمعوا لم يدل على أنهم أرادوا مواظبتهم على ذلك .

فإن قالوا : إنا قد احتزنا من ذلك بقولنا وله السمع ، وليس للإمام أن يمنع الذي من المضي إلى البيعة ، فلا يلزم . قلنا : هذا احتراز لجرد دفع الإلزام فلا يقبل ، لولا هذا وإلا كان لا يميز أحد من البطلين عن دفع ما ألزم ، ففسد ما ظنوه بهذا الجنس من الاحترازاات .

وبعد ، فإننا نعرض الكلام في الحربي فيسقط هذا الاعتراض .

ثم يقال لهم : إنا لا سلم أن القديم تعالى أن يمنع الكفر عن الكفر مع أنه يريد ببقية الكيف عليهم ، لأن في ذلك رفع الكيف أصلا وإبطال استحقاق المدح والذم ، فكيف يصح ما قالوه .

ومما يحتجون به في هذا الباب ، قولهم إن الله تعالى لو كان مريدا للطاعات ، لوجب إذا حلف الواحد من المؤمنين بمص الطاعات ، وعلقه بمشيئة الله تعالى كأن يقول : والله لأصوم من غدا إن شاء الله تعالى ، أن يمتثل إن لم يأت بشك الطاعة ، وقد أجمعت الأمة على خلافه ، فدل على أنه تعالى إنما يريد الواقعات كقرا كان أو إيمانا لا الطاعات على ما تقولونه .

والأصل في الجواب عن ذلك على ما ذكره شيخنا أبو علي ، هو أن هذا الكلام لا يراد به حقيقة الشرط ، وإنما يورد لقطع الكلام عن النفاذ ، ولعلم أنه شاك متردد في ذلك غير قاطع عليه كما يقتضيه العرف ، وإذا كان كذلك لم يجب أن يبحث ؛ وهذه الطريقة سلكها شيخنا أبو هاشم .

فأما شيخنا أبو عبد الله البصري ، فقد أجاب بجواب آخر ، فقال : إن هذا الكلام وإن كان يراد به حقيقة الشرط ، فإن غرض القائل بذلك : أفعال إن وفق الله تعالى لذلك وسهل إليه سبيل ، وإذا لم يحصل ذلك دل على أنه لم يوفق إليه ، لأنه لم يكن له في المعلوم لطيف يختار عنده الملتطوف فيه لا محالة ، ولهذا لا يبحث . إلا أن ما ذكره شيخنا أبو علي أسلم وأصح .

وأبو علي لما ذكر في الجواب ما حكيناه ، قيل له : فلو أراد به حقيقة الشرط كيف يكون الحال ؟ قال : إنه كان يبحث ، فقيل له : خرقت الإجماع ، فقال : لا ، لأن الإجماع لم ينته إلى ما انتهينا إليه ، فلو انتهوا إلى هذا الموضع لما أجابوا إلا بمثل ما أجبت .

وبعد ، فإن دعوى الإجماع في ذلك غير ممكن ، لأن عامة الزيدية على خلافه ، حتى أنهم نصوا في كتبهم على أن رجلاً لو قال لامرأته أنت طالق ، إن شاء الله ، فإنه ينظر ، فإن كان ممسكاً لها بالمعروف لم يقع الطلاق ، لأن الإمساك على هذا الوجه مباح ، والله تعالى لا يريد المباح ؛ وإن لم يكن ممسكاً بالمعروف وقع الطلاق ، وهكذا قالوا في المتق ؛ فقد نصوا على أن السيد إذا طلق لعبده أنت حر إن شاء الله ، ينظر فإن كان العبد خيراً عفيفاً صالحاً بحيث يتقرب إلى الله تعالى بإعتاقه وتخليته لعبادة ربه عتق ، وإن لم يكن كذلك لم يعتق ؛ فقد قولهم من سائر الوجوه .

وأحد ما يوردونه في هذا الباب ، قولهم : قد ثبت أن الله تعالى أمرنا بمجاهدة الكفار ، وإن يكون ذلك كذلك إلا وهو يريد لما لا تتم المجاهدة إلا به ، وهو الكفر .

والأصل في الجواب عن ذلك ، قلتم : إنه تعالى إذا أمرنا بمجاهدة الكفار لا بد أن يكون مراداً للكفر الذي لا تتم المجاهدة إلا به ، أليس أن الرسول عليه السلام إذا أمر الزناة بالاعتزال من الجنابة والتوبة من الزنا لا يجب أن يكون مراداً منهم الزنا ولا يجب أن يكون مراداً لما لا يتم الاعتزال والتوبة إلا به وهو الزنا ، كذلك في مسائلنا ؛ وأيضاً فإن الحال فيه كالحال فيما لو أراد إقامة الحد على الزاني والسارق وشارب الخمر ، فلا يجب أن يكون مراداً للزنا والسرقة وشرب الخمر الذي لا تجب إقامة هذه الحدود إلا عندها ، كذلك في مسائلنا ؛ فصح لك فساد ما يمتدونه في هذا الباب .

وعما يمتدنون به في هذا الباب ، قولهم : لو لم يكن القديم تعالى مراداً للمعاصي وكان كارهاً لها ، لكان يصح أن يقال : إن هذه المعاصي وقعت شاءها القديم أم أبأها رضيها أم سخطها ، ومن ارتكب هذا فلا يسر يلبس كفره على أحد .

والأصل في الجواب عن ذلك ، أن الإباء يذكر ويراد به كراهة الشيء مع المنع منه ، كما يقال فلان أبي الظلم ، أي يمنعه ، فقد يذكر ويراد الكراهة فقط ؛ إذا ثبت هذا ، فقولهم : إن هذه المعاصي وقعت شاءها الله أم أبأها لا يحلو ؛ إن أردتم به أن هذه للمعاصي وقعت مع كراهة القديم تعالى فهذا ليس بمستبعد وليس بكفر ، وإن أردتم به أنها وقعت وهو غير قادر على المنع من ذلك فإن ذلك ليس يجب ، فإنه تعالى قادر على أن يمنع منها ، وإنما لم يفعل ذلك لكي

لا يرتفع التكليف ولكي لا يبطل استحقاق الثواب والعقاب ، فقد كلامهم ، وبطلت شبهاتهم .

شبهة أخرى لم في المسألة ، وهو أنهم قالوا : أو ليس أن إبليس يريد موت الأنبياء ويقبح منه والقديم تعالى يريد ولا يقبح ذلك منه ، فإلا جاز مثله في مسائلنا : أن يريد القديم تعالى هذه المعاصي ولا يكون حاله في النقص كحالنا إذا أردناها .

والأصل في الجواب عن ذلك أن بين الموضعين فرقاً ، لأنه تعالى إنما يريد إيمانهم لينقلهم من دار الفناء إلى دار البقاء ، ومن دار الإهانة إلى دار الكرامة ولما علم في ذلك من الصلاح والعطف ، ولبس كذلك إبليس ، فإنه لا يريد هذا الذي يريد على الحد الذي ذكرناه ، فقد ما ظننموه ؛ وإنما يريد على وجه يقتضى ضعف الإسلام والمسلمين .

فإن قيل : إنه تعالى إذا أخبر أن فلاناً يقتل ظناً فلا بد من أن يريد قتله ظناً ، وإلا كان مريداً لأن يكون كاذباً تعالى عن ذلك وفي ذلك ما يريد . قيل له : ليس يجب في أن أخبر عن أمر من الأمور أن يكون مريداً وقوع ما أخبر به لا محالة ، فنعلم أن أحداً قد يخبر عن أن بعض أعزته يموت أو يموت هو ، وإن كان كارهاً لذلك أشد الكراهة ، وقوله إنه لو لم يرد وقوع ما أخبر به وقوعه كان قد أراد كونه كاذباً بما لا أصل له ، بل إنما يكون قد أراد كونه كاذباً في ذلك أن لو أراد الإخبار عن وقوع ما يعلم أنه لا يقع ، فينبذ يكون قد أراد تكذيب نفسه ، لأن الكذب خير مخبره لا على ما هو به ، فأما إذا أخبر عن وقوع ما يعلم أنه يقع غير أنه غير مريد وقوعه ، فإنه لا يكون مريداً لأن يكون كاذباً ، ولهذا يصح أن يكره كونه كاذباً مع إرادته للإخبار بما علم

وقوعه ، ولو كان الأمر على ما ظننتم لكان في هذه الحالة حاصلًا على صفتين ضدتين .

يزيد ذلك وضوحاً أن النبي صلى الله عليه أخبر أن حبيلاً يقتل ولم يرد أن يقتل حسين ، وكره أشد الكراهة حتى روى أنه بكى ولم يرد كونه كاذباً ، فكيف يصح قولكم أنه إن لم يرد قتله أراد كونه كاذباً .

وقد تعاقوا بآيات من كتاب الله تعالى فيها ذكر المشيئة ، نحو قوله تعالى : « ولو شاء الله ما اقتلوا » (١) وقوله « ما كانوا ليؤمنوا إلا أن يشاء الله » (٢) وقوله « وما تشاؤون إلا أن يشاء الله » (٣) وأشبه ذلك .

والأصل في الجواب عن ذلك ، أنا نمنهم من الاستدلال بالسمع أصلاً ، فنقول : إن إثبات محدث في الغائب سمي على إثبات محدث في الشاهد ، وأنتم لا تثبتون في الشاهد محدثاً ، فكيف أثبتتم في الغائب محدثاً حتى استدلتكم بكلامه واحتججتكم به ؟

وأجبتنا فإن صحة السمع تنبئ على كون القديم تعالى عدلاً حكماً لا يكذب ولا يظلم ، وأنتم قد حورمتم على الله ما هو أظهر (١) وأعطاكم فكيف تكفكم الاستدلال بالسمع على هذه المسألة ؛ ولأننا لم نعرف هذه المسألة ، لا يمكننا أن نعرف صحة السمع ، وكل مسألة هذا سبيلها فالاستدلال عليها بالسمع متعذر .

ووجه آخر في منهم عن الاستدلال بهذه الآيات ، أنها لا توافق مذهبهم في هذا الباب . لأن في الآية الأولى أن في الأوقات ما لا يريد الله تعالى ، الأخرى إلى قوله : « ولو شاء الله ما اقتلوا » وهذا ينفي عما ذكرناه ، وذلك بقدره فيما أصحوه من أنه تعالى يريد لذاته .

(٢) الأمد ١١١

(١) ٢٥٣

(٤) ووردت . أنه لا أهلها صحت .

(٣) الإس ٣٠

وكذلك في الآية الثانية لفظ : أن ، وأن إذا دخلت على الفعل المضارع أفادت الاستقبال ، وذلك بوجوب أن لا يكون كان القديم تعالى مريداً فيما لم يزل ، فلا بد من تأويل ، فتأولها على وجه يوافق دلالة الفعل ، وهو قول : إن المراد بالمشيئة المذكورة في هذه الآيات مشيئة الإلجاء والإكراه ، ولها نظائر في كتاب الله عز وجل ، قوله تعالى : « لن نسا نزل عليهم من السماء آية فظلت اعناتهم لها خاضعين » (١) وقال أيضاً : « ولو شاء ربك لأمّن من في الأرض كلهم جميعاً أفأنت تسكره الناس حتى يكونوا مؤمنين » (٢) مبيناً (٣) على أنه لو شاء أن يكرهمهم على الإيمان ويحملهم على ذلك أمكنه غير أنه أمهلهم ووكلهم إلى اختيارهم ، حتى إن أحسنوا الاختيار بأنفسهم استحقوا من الله الكرامة ، وإن أساءوا الاختيار استحقوا الإهانة ، فيبقى التكليف ولا يبطل الاستحقاق أصلاً ورأساً .

ثم بعد هذه الجملة نازعهم بما في كتاب الله تعالى مما يدل على فساد مذهبهم في هذا الباب ، وهو قوله : « سيقول الذين أشركوا لو شاء الله (١) وحسبك من دلالة في هذا الباب . قال تعالى حاكياً عنهم : « سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباءنا ولا حرمنا من شيء كذلك كذب الذين من قبلهم » (٢) الآية . حكى الله تعالى صريح مذهب هؤلاء القوم عن المشركين ، ثم كذبهم بقوله : كذلك كذب الذين من قبلهم ، وقال بعده « حتى ذاقوا بأسنا » والبأس هو المذاب . فبين استحقاقهم من جهة الله تعالى بهذه المقالة ، وقال بعد ذلك : « هل عندكم من علم فتخرجوه لنا إن يتبعون إلا الظن » منسباً بذلك أنهم على الضلالة . ثم قال : « لن يتبعون إلا الظن » بين في ذلك أنهم سلكوا في ذلك طريقة التقليد والظن ، وختم الآية بقوله : « إن أنتم إلا خراصون » مفرعاً لهم ودالاً

الاستدلال
بأنهم كان على
عكس قولهم

على كذبهم لأن الخرص إنما هو الكذب ، قال تعالى : « قتل الخراصون » (١) أي أمن الكذابين فهدى الآية على ما ترى تدل على فساد هذه المقالة من هذه الوجوه كلها .

وما يهذى به أبي بشر الأشعري وغيره ، من أن القديم تعالى إنما ذم هذه المقالة لأنها وردت عنهم على طريق المراءى فمدول عن الظاهر ، لأن في الظاهر ما يمنع من ذلك ، لأنه لا يكذب المستهزي ، ولا يقال له هل عندك من علم لها تقوله ؟ ولا يقال له إن أنت إلا منبغ الظن .

فصل في أنه تعالى لا يجوز أن يعذب أطفال المشركين بذنوب آباءهم (٢) .

وقد دخل جملة هذا الكلام فيما تقدم ، غير أنه رحمه الله أفرد به بالذكر لأن بعض المجبرة قد خالفت في ذلك وتعلقت بشبه ركيكة سنذكرها من بعد إن شاء الله تعالى وبه الثقة .

ونحن قبل الاشتغال بالدلالة على هذه المسألة نذكر حقيقة التعذيب .

اعلم أن التعذيب إيصال المذاب إلى الغير ، والمذاب هو الضرر الخالص المستحق على طريق الاستغفاف والإهانة : إذا ثبت هذا ، فالذي يدل على أنه تعالى لا يجوز أن يعذب أطفال المشركين بذنوب آباءهم ، هو أن يعذب الغير من غير ذنب ظلم والله تعالى لا يجوز أن يكون ظالماً باتفاق الأمة ، ولأنه أبيع ، والله تعالى لا يفعل القبيح لعله بقبحه وبفتاه عنه .

(١) انحرافات ١٠

(٢) يمر التامس بالاطلاق ذلك بقوله « إن ذلك عدل من هذه جازمة : حسن وحسنه ، وذنب كونه مائلاً ومن الله عدل ، أن ذلك لا يحسننا وصرح جواراً من قبله لأهل نهي ما كان الأمان والأشياء إلا من فعله ، طرلاً تحببه لذلك ونه ، أنها لما فتح ما . أطر التهم . لالائي من ٣٤١ .

(٣) وردت منسباً .

(٢) النبوة ٩٩

(٥)

(١) النمر ٤

(٢) الأنعام ١٤٨

أطفال المشركين
لا يعذبون
بذنوب آباءهم

وقد استدلل رحمه الله بالسمع على هذه المسألة تنبيهاً على أن الدلالة السمعية من الكتاب والسنة توافق ما ذهبنا إليه واعتقدناه في ذلك .

فما يدل على ما ذكرناه من كتاب الله ، قوله تعالى : « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً »^(١) ومعلوم أن الأبطال لم يبعث إليهم الرسل ، فيجب أن لا يذبهم الله تعالى على ما قوله ، وقوله : « كل نفس بما كسبت وهينة » والظلم لم يكتسب إنما حتى يذب .

ومن السنة ، ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « رفع القلم عن الصبي حتى يبلغ » فيثبت أن القلم مرفوع عنه ، وإن يكون كذلك إلا ولا يحسن تعذيبه ؛ فصح أن نذب أبطال المشركين ظلم ، وأنه تعالى لا يختاره .

فإن قيل : إن ذلك وإن كان صورته صورة الظلم ، فإنه لا يبيح من الله تعالى ، قلنا : الظلم إذا قبح فإنما يفسح لوقوعه على وجه متى وقع على ذلك الوجه مع من أى فاعل كان ، سواء وقع من الله تعالى أو من غيره .

فإن قيل : ما أسكرتم أن ذلك لا يبيح منه لأنه مالك الرقاب والمالك أن يفعل في ملكه ما شاء ، بخلاف الواحد منا .

قيل له : إنما كما علم قبح الظلم على الجملة اضطراراً ومعلوم أنه إنما فسح لكونه ظلماً ، نعلم أنه لا يختلف باختلاف الفاعلين له سواء كان مالكا أو أم يمكن مالكا .

وبعد ، فإيا لا نسلم أن المالك أن يحصر في ملكه كيف شاء ، فإير أحدنا لو أفتق عمره في بناء دار ، وزخرفها وزينها وبذل الجهد في تزويجها وتحسينها ثم أخذ في هلعها ، فإنه يمنع من ذلك ويرجر ولا يمكن منه .

ولذلك لو حل نفسه على المشاق العظيمة حتى حصل لنفسه رزمة من البرسيم ثم أراد أن يحرقها ، فإنه يمنع من إحراقها وإشعال النار فيها ولا يمكن من ذلك ، بل يعضم دونه .

فإن قيل : إن أحدنا إنما يمنع من هذه الأمور ولا يحسن منه ذلك لأنه ليس بمالك حقيقة ، قلنا : المالك ليس بأكثر من أن يجوز له التصرف فيه لا على طريق النيابة ، وهذه حال الواحد منا ، فكيف يمنع من كونه مالكا ؟

فإن قيل : إن هذه الأمور إنما تقبح من الواحد منا لأجل الذمى وهو غير العاقب في الله تعالى . قيل له : إنا قد ذكرنا أن السعى لا يغير له في فتح شيء من الأشياء ، لولا ذلك وإلا كان يجب فيمن لا يعرف الحق ولا الذمى أن لا يعرف الجمع هذه المنفحات من الظلم وغيره ، ومعلوم أن هؤلاء المجدد يعرفون قبح الظلم مع إكثارهم للأوامر والأمر والذمى ، ومتى قالوا : إنهم لا يعرفون فتح الظلم على الحقيقة وإنما يعتقدونه ، قلت : هذا محال ، ولو تمكن أن يقول ذلك ههنا ، لأمكن أن يقال مثله في التفرقة بين السواد والبياض ، فيقال : إنهم لا يعرفون ذلك وإنما يعتقدونه ، وقد عرف خلافه ؛ ووجه الجمع بينهما ، هو لأن تكون النفي في أحدهما ، ككون النفي في الآخر ، بهذه جملة الكلام في ذلك .

والخالف في هذا الباب شبه :

من جملتها ، قولهم : إن الكفار أذنبوا فلهذا يحسن تعذيب أطفالهم .

قلنا : إن تعذيب الغير من غير ذنب ظلم ، والله تعالى عن أن يفعل الظلم وقد نوه نفسه عن ذلك بقوله : « ولا تزر وازرة وزر أخرى »^(١) وقال : « ولا يظلم ربك أحدا »^(٢) .

وبعد ، فلو كان الأمر كما ذكرتموه لكان يجب أن يمدبوا في الدنيا بذنوب آباؤهم ، وقد علم خلافه .

وربما يوردون هذا الكلام على وجه آخر فيقولون : إن الولد كالجزء من من الولد ، فذلك يحسن تعذيبه بذنوب والده . قيل له : إن هذا خلاف من الكلام وخطأ من القول ، إذ لا شبهة في كونهما حين متباينين ، ولا يألم أحدهما بألم الآخر ولا يلتذ هو به ، ولو أمكن هذا في دار الآخرة لأمكن مثله في دار الدنيا ، فكان يجب أن يجلد الولد بتصرف والده ، وأن تقطع بسرقته ، ومعلوم خلافه .

وعما يتعلقون به ، قولهم : إن تعذيب أولاد الكفرة كتعذيب آباؤهم ، لأن الكافر إذا رأى قرعة عليه يمدب بين أطباق الديار كان أشد عليه من أن يمدب نفسه ، فيحسن تعذيبهم لهذا الوجه . وجوابنا ، أنه وإن كان على ما ذكرناه إلا أنه لا يخرج من أن يتضمن تعذيب من لا ذنب له ، وتعذيب من لا ذنب له قبيح ، والله تعالى لا يفعل القبيح على ما مر .

وبعد ، فلو جاز ذلك في الآخرة للملة التي ذكرتموها لجاز في دار الدنيا مثله ، فكان يجب إذا زنا أبوه أن يرحم هو ، وإذا سرق أن تقطع يده ، وإذا قذف أن يجلد ، وقد عرف خلاف ذلك .

وأحد ما يقولونه ، أنه تعالى إذا علم من حالهم أنهم إذا بانوا كفروا ويحسن تعذيبهم . وجوابنا ، أن هذا ثابت في أطفال المسلمين فيجب أن يمدب تعذيبهم ، ومعلوم خلافه .

وبعد ، فإذا جوزتم أن الله تعالى يمدب أطفال المشركين لأنه علم .

حالتهم أنهم إذا علموا كفروا ، فهلا جوزتم أن يمدب الله تعالى كثيراً من الأحياء في رحمتهم ويمدبهم فيها ويحسن ذلك مه ، لأنه علم من أحوالهم (١) أنهم إذا حقوا وكنوا كفروا ، وقد عرفنا فسادهم ؛ وبعد فكان يجب أن تقام عليهم هذه الحدود على وجه العقوبة ، لأن المعلوم من حالهم أنهم لو علموا ارتكبوا هذه الكبائر من القذف والزنا والسرقه ، ومعلوم خلافه .

ومن به الجبرة من قال : إن الله تعالى يأمر أطفال المشركين يوم القيامة بدخول النار فلا يأتمرون ويمضون الله تعالى ، فيستوجبون العقوبة بذلك . وجوابنا ، لم يصمم هذا أولاد الكفرة ، وهلا قلتم ذلك في غريم من الأطفال ؟ على أن هذا يوجب أن تكون دار الآخرة دار تكليف ، والدلالة قد دلت على خلافه .

وربما يتفقون بالأخبار فيقولون : أليس أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لما سأله حديجة عن أطفال لها كانوا في الجاهلية : « لو شئت لأسمعك في النار » (٢) وجوابنا أن هذا الخبر من أخبار الآحاد ، وسألتنا طريقها العلم .

وبعد ، فتوصح هذا الخبر فالمراد بالأطفال : البالغون ، والطفل قد يذكر ويراد به البالغ ، قال الشاعر :

عرصت بعامر والليل تردى بأطفال الحروب مشمرات

وأحد ما يتفقون به في هذا الباب ، أن حكم أطفال المشركين حكم آباؤهم في الاسم والحكم ، فيجب أن يكون حكمهم حكم آباؤهم في التعذيب .

(١) ووردت ، حالتهم

(٢) أي صياحهم وبكازم : أطروى النهاية في هرب الأثر لابن الأثير ، باب الفساد مع العين

وجوابنا، أما لا سلم أن حكمهم حكم آباءهم في الاسم ، لأن المعلوم الذي لا يشكل أن ابن يمين لا يسمى مشركاً ولا يهودياً ولا نصرانياً ، وأما في الحكم فإبهم لا يبنمون على كفر آباءهم ، ولا تؤحد منهم الحرية ، وغير ذلك من الأحكام ، وأما منع من التناكح والموارثة والدفن في مقابر المسلمين ، فلكي يكون تمييزاً بينهم وبين أطفال المسلمين لا غير .

قلوا : كيف يصح هذا ، ومعلوم أن حكمهم حكم آباءهم في السى والفلس : قلنا : أما السى فليس هو على طريق العقوبة ، وإنما يكون على طريق الاستاء والامتحان من حمة الله تعالى ، والله تعالى يعوضهم على ذلك أعواناً عطية موفية على ذلك ، وصار الحال فيه كالحال في الآلام البارة بالأطفال وغير الأطفال ، وأما القتل فلا نسله فإن السى صلى الله عليه وسلم نهى عن قتل أولاد الكفر والنساء والبهائم ، ومتى تستروا بأولادهم فإنما يجوز قتلهم لأن ذلك ليس بعتة لهم وإنما هو تشديد على الكفرة ، والله تعالى يعوضهم على ذلك أعواناً توفي عليها .

فإن قيل : أليس قد روى عن النبي صلى الله عليه « كل مولود يولد على الفطرة وإنما أبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه » (١) قلنا : هذا الخبر يدل على صحة ما نذهب إليه ولا تنافي لكم بهذا الخبر ، فقيه أن كل مولود يولد على الفطرة ، ومن مذهبكم أن بعض المولودين يولدون على الفطرة والبعض الآخر يولدون على الكفر ، فكيف يصح قولكم ذلك ؟ وأيضاً ، فيه أن أبويه يهودانه وينصرانه ويمجسانه ، ومن مذهبكم أنه تعالى للتولى كل ذلك ، وأنه على الحقيقة يهوده ويمجسه وينصره . ثم نقول : إن المراد بالخبر أن أبويه يهودانه

(١) اطر ابن الأنبر ، النهاية في غريب الأثر ، باب النماء مع العلاء

اليهودية والنصرانية والمجس لا أنه يصير ذلك ، فكل هذا يجري الكلام في هذا الفصل .

فصل في الآلام :

اعلم ، أن للجهل بوجه حسن الآلام وقبحها ضل كثير من الناس .

واعتقد بعضهم أن الآلام فيحة كلها ، وللملاحة حسنة كلها ، فأنبتوا لذلك فاعلين ، لما اعتقدوا أن الفاعل الواحد لا يجوز أن يكون فاعلاً لها جميعاً ، وهم التنوية .

واعتقد آخرون أن الآلام لا تحسن إلا مستحقة وقصروا حسناتها على هذا الوجه ، ثم لما رأوا وصول هذه الآلام إلى الأطفال والبهائم الذين لا يستحقونها تحزبوا :

فقال بعضهم : إلههم كانوا في قالب آخر فصوا الله تعالى فيه ففعلهم إلى هذا القالب وعاقبهم بهذه العقوبات ، وهم أصحاب التناسخ ؛ فنقوا أن يكون الحى والحساس هذه الجملة للشار إليها وأثبتوا غيرها .

وآخرون استصمروا هذه المقالة من أهل التناسخ ، فدفعوا المحسوسات ، وقالوا : إن الأطفال والبهائم لا يحسون شيئاً من هذه الآلام البتة ، وهم البكرية ويسبون إلى ابن أخت عبد الواحد .

واعتقد الجبرية أن الآلام يعتبر حسناتها وقبحها بحال فاعلها ، فإن كان فاعلها القديم جل وعز يحسن منه سواء كان ظناً أو اعتباراً ، وإن كان فاعلها الواحد منا لا يحسن ؛ واعتلوا لذلك بأنه تعالى مالك ، وللمالك أن يفعل في ملكه ما يشاء (١) . ونحن نحمد قبل الشروع في المسألة أصلاً يمكن

(١) اطر الباقان في التمهيد ٢١٢

تخرج كلام هؤلاء المخالفين عليه ، فنقول :

إن الآلام كمبرها من الأفعال في أنها تقبح مرة وتحسن أخرى ، فإذا حسن فإنما يحسن لوجه ، متى وقع على ذلك الوجه حسن من أي فعل كان ، وهكذا في التقبح ؛ وجملة ذلك أن الألم إنما يحسن إذا كان فيه نفع أو دفع ضرر أعظم منه ، واستحقاق ، أو الطن لأحد الوجهين المتقديين ، فإن طن الاستحقاق لا يقوم مقام العلم حلالاً لما يحكى عن شيخنا أبي هاشم ، لأن من ألم غيره لطن الاستحقاق ، لا يأمن أن يكون مقدماً على طم قبيح ، والإقدام على مالا يأمن كونه قبيحاً بمنزلة الإقدام عليه مع القطع ، فلا يمكن إسكار ما قناه من أن في الآلام ما يقبح وفيها ما يحسن ، لأن كل عاقل يعلم بكمال عقله قبح كثير من الآلام كالظم الصريح وغيره . وحسن كثير منها كدم المستحق للذم وما يجري مجراه .

إذا ثبت ذلك ، فالذي يوضح أن الحسن منها إنما يحسن لما ذكرناه من النفع ودفع الضرر والاستحقاق ، هو أن كل عاقل يستحسن بكمال عقله تحمل السفر ومعاناة السهر طلباً للأرباح والآداب ، ولا يستحسن ذلك إلا لما يرحوه من النفع ، وهكذا فإنه يستحسن شرط الأذنين والحجامة والنصد ، وإنما يستحسن لما يفتقد فيه من ارتفاع الضرر ، ويستحسن منه ذم من أساء إليه ، ولا وجه لحسنه إلا الاستحقاق ؛ فحصل من ذلك أن الألم متى حصل على وجه من هذه الوجوه التي ذكرناها حسن لا بحالة ، ومتى خرج عن هذه الوجوه لم يحسن ما يمكن قبيحاً . ولنا نجمل الوجه في حسنه حصول النفع ودفع الضرر على كمال حال ، بل إن حصل ذلك فهو الوجه في حسنه ، وإن لم يحصل فإن طن ذلك يكون وجهاً في حسنه ؛ والبليل عليه أن أحداً يحسن منه تكلف المشاق وتعمال الأسفار طلباً للمعروف والآداب وغير ذلك مع أنها كلها مقلوبة ، وكذلك

يحسن منه الفصد ، وإن لم يقطع على أنه يندفع به ضرر عنه ؛ فإننا إنما يحسن منه ذلك للطن .

وإذا تقررت هذه الجملة ، فقد بطل ما قاله التنوية من أن الآلام كلها قبيحة لنفور الطبع عنها ، وإن كنا قد أبعثنا مقالهم هذه في موضع آخر وأوردنا عليهم المسائل التي أوردها الشيوخ عليهم ، فلا طائل في تطويل الكلام .

وبطل أيضاً قول أهل الناسخ ، القائلين بنقل الأرواح في الهياكل ؛ فقد بينا أن الألم قد يحسن للنفع ولدفع الضرر كما يحسن للاستحقاق .

وبطل أيضاً قول البكريه .

وقد أيضاً قول الجبيرة ، حيث قالت : إن الاعتبار في حسن الآلام وقبحها لحال الفاعل فإن كان الفاعل هو الله تعالى حسن وإلا لم يحسن ، لما ذكرناه من أن الألم إنما يحسن لهذه الوجوه التي ذكرناها ويقبح لغيره عن هذه الوجوه ، فلا يختلف الحال في ذلك بحسب اختلاف الفاعلين .

ونعود بمد هذه الجملة فنقول : إنما يفعله الله تعالى من الآلام لا يخلو ؛ إما أن يوصله إلى المكف أو إلى غير المكف ، فإن أوصله إلى غير المكف فلا بد من أن يكون في مقابلته من الأعواض ما يوفي عليه ، وأن يكون فيه اعتبار المكفين ، ليخرج بالأول عن كونه ظالماً ، وبالثاني عن كونه عبثاً ؛ فإن أوصله إلى المكف فلا بد فيه من الأمرين جميعاً : العوض والاعتبار ، إلا أن الاعتبار ههنا إما أن يكون اعتباراً له فقط ، أو لمبره ، أو له ولغيره جميعاً ، وإن استبعد قاضي القضاء أن يكون اعتباراً لمبره ، ولا يكون اعتباراً له مع أنه أخص به . وهذا وجه له ولمكانه يحسن من الله تعالى الإبلام ، وقد يحسن

إما أن يريد به أنه لا يحسن إلا للاستحقاق سواء كان من جهة الله تعالى أو من جهة غيره ، وذلك فقد أبطلناه بما تقدم ، فاقصد ذكرنا أنه يحسن للنفع وللدفع الضرر كما يحسن للاستحقاق ، وإما أن يريد به أنه وإن حسن من العباد لهذه الوجوه فلا يحسن من الله تعالى إلا مستحقاً ، فالكلام عليه هو أن نقول : لو كان الأمر على ما ذكرته لكان يجب ألا يحسن من الله تعالى إبلاهم من لا يستحق الإيلاء ، ومعلوم أن الأنبياء مع أهمهم لا يستحقون ذلك ربما تصيبهم الآلام العظيمة .

فإن قالوا : ما أنكرتم أهم يستحقون الألم لكبار ارتكبوها قبل البتة ؟ قلنا : إن الأنبياء لا تجوز عليهم الكبار لا قبل البتة ولا بعدها .

وأيضاً ، فلو كان كذلك لكان يجب إذا تاب المريب أن يبرأ ، لأن التوبة تزيل العقاب وتسقطه ، ومعلوم خلافه .

ومما يوضح لك فساد أصحاب القل القائلين بأن هذه الأرواح تنتقل بهذه الممالك وأن الإنسان متى عصى الله تعالى في قالب نقله إلى قالب آخر وعذبه فيه ، هو أنه لو كان كذلك لكان يجب أن يتذكر أحدنا ما كان يجري عليه من الأمور العظيمة ، نحو المصيبة بالوالدين ، والمصادرة بالزنا والسرقة ، ونحو الرئاسة والقضاء والدريس وما جرى مجراه وهو في ذلك القالب ، لأن ما ذكرناه من كمال العقل ، والمعلوم أن أحداً من الناس لا يتذكر شيئاً من هذه الأحوال وهو في هذا القالب ، ففسد ما قالوه .

ومتى قالوا : إن تحمل زوال العقل يمنع من ذلك فليس الأمر على ما ضنوه ، فإن قاضي بلدة أو رئيس محلة لو جُنَّ مدة من الزمان ، ثم أفاق وثاب إلى عقله ورجع إليه ليه ، لندكر أنه كان قاضي تلك البلدة أو رئيس تلك المحلة ، وهذا

لوجه آخر وهو الاستحقاق على ما قوله في العقاب ؛ فأما إذا خرج عن هذين الوجهين فلا ، حتى أنه لا يحسن من الله تعالى لدفع الضرر ، لأن الله تعالى قادر على أن يدفع ذلك الضرر من دون هذا الألم ، فلا إبلاهم والحال هذه بكون عبيداً لا فائدة فيه .

إلا أن هذه الطريقة يمكن سلوكها في النعم ، فيقال : إنه تعالى قادر على إيصال هذا القدر من النعم إليه فلا معنى للإبلاهم لكي يوصله إليه ، ومتى قلنا : إن مع النفع اعتباراً كان له أن يحجب بمثله ، فالأولى أن نقول : إن ذلك الضرر إما أن يكون مصلحة أو مفسدة ، فإن كان مصلحة فلا سبيل إلى دفعه بل يجب فعله ، وإن كان مفسدة فلا سبيل إلى فعله لقبحه ، فكيف يحسن من الله تعالى الإبلاهم لئلا يفعل قبيحاً .

هذا إذا كان كل واحد من الضررين من جهة الله تعالى .

فأما إذا كان الضرر المدفوع من جهة غير الله تعالى فلا يحوز ؛ إما أن يكون من جهة المكلف أو من جهة غير المكلف ؛ فإن كان من جهة المكلف فلا يحوز إما أن يكون مصلحة أو مفسدة ، فإن كان مصلحة فلا سبيل إلى دفعه ، وإن كان مفسدة فالواجب أن يدفعه الله تعالى بالنهي والوعيد ، فأما أن يؤله ليندفع به عنه ذلك الضرر فلا ، وهكذا إذا كان من جهة غير المكلف ، فإنه إما أن يكون مصلحة فلا سبيل إلى دفعه ، أو يكون مفسدة فالواجب أن يمنعه الله تعالى من ذلك ولا يمكنه منه ، لا أن يؤله لمكانه ، فصح أنه تعالى لا يصح أن يفعل الإبلاهم لدفع الضرر وإن حسن منه فعله للنفع والاستحقاق على ما تقدم .

إذا ثبت هذا ، فنقول من قال إن الألم لا يحسن إلا إذا كان مستحقاً لا يجوز ،

هو الجواب إذا قلوا إنما لا يذكر ما يجري عليه لطول المدة ، لأن طول المدة مما لا يؤثر في مثل هذه الأمور العظام . وإنما تأثيره فيما لا خطر له . فقد بطل قول أصحاب التناسخ .

ودخل فساد قول البكرية أيضاً تحت هذه الجملة ، على أسبغ لهمهم أخرجوا أنفسهم من حد من يكلمهم ، فإن غاية ما على المرء أن ينهي الكلام مخصصه إلى ما به ضرورة ؟ فن دفع المشاهدات ، وأنكر المعلومات ، وجعد الضروريات ، فلا سبيل إلى مكالته .

ومن أقوى ما تورد على هؤلاء أن يقال : إن التكليف ابتداء ، معلوم أنه لا ينك عن الشقة ، فكيف يحسن مع هذا ، القول بأن الألم لا يحسن إلا مستحقاً ؟ وهذا كما يمكن إرادته على القائلين بالقل ، يمكن إفساد كلام البكرية أيضاً به .

ثم إنه رحمه الله ، سأل نفسه عن كلامنا الأول من أنه لا يحسن منه الإيلام إلا للموض والاعتبار والاستحقاق ، فقال إذا كان الله تعالى هو الذي خلقنا ، وخلق فينا الحياة والقدرة والشهوة والسمع والبصر ، فضلاً جاز له أن يؤلم من دون الموض أو الاستحقاق على الحد الذي ذكرتموه ؟

وهذا السؤال يمكن أن يورد على وجهين :

أحدهما ، أن يقال : إذا كان الله تعالى هو المنعم المتفضل الذي خلقنا وخلق فينا الحياة والقدرة والشهوة والشمس ، فإن له أن يسترد هذه النعم أو واحدة منها كما في الشاهد فإن للمعير أن يسترد العارية ، فكذلك سبيل القديم تعالى مع هذه النعم التي هي الحياة والقدرة وغيرها لأنهما كالمواري ؛ وعلى هذا قلوا :

إنما الدنيا هبات وعوار مستردة
شدة بعد رخاء ورخاء بعد شدة

والثاني ، أن يقال : إنه تعالى إذا كان أنعم علينا بهذه الضروب من النعم فإنه أن يحسب بهذا القدر من الإيلام ، وصار الحال فيه كالحل في الولد إذا أَسِم على ولده بصروب من النعم ، ثم قل له مرة : تناول الكوز ، أو اسقى الماء ، فكما أن ذلك يحسن منه فلا يجب أن يكون في مقابله عوض ولا استحقاق ، كذلك ههنا .

والجواب ، أما الأول فلا يصح ، لأنه ليس للنعم سلب النعمة على الإطلاق ، بل لا بد من أن يكون مشروطاً بأن لا تنص من ضرر النعم عليه ضرراً يحذف بحاله ويقع الاعتداد به ، وهكذا نقول في استرداد العارية من جهة العقل ؛ على أن الشرع أباح لنا استردادها وإن اعتم المستعير بردها ، وضمن له في مقابلة ما يلحقه من النعم أعواضاً موفية عليه .

وأما الثاني ، فلا يصح أيضاً ، لأنه ليس للنعم على غيره أن يؤلمه لمكان نعمته ، فمعلوم أن من تصدق على غيره بدينار ، لا يجوز له أن يكلفه من بعده التكليف الشاق ، كأن يأخذه مثلاً بنطين سطوحه والقيام بمهارة دوره ، إلى غير ذلك ؛ بل للنعم عليه أن يشكر عليه ذلك ويقول له : كان من سبيلك أن لا تصدق على بذلك الدينار ، ولا تؤذي اليوم لمكانه ؛ وأما حديث الولد مع ولده ، فهو يحسن منه ما يأمره بهذا القدر لأن ذلك مما لا يقع الاعتداد به ، ولو كان من باب ما يقع الاعتداد به فإنما يسوغ له ذلك شرعاً ، وقد ضمن الله تعالى للولد في مقابله ما يوفي عليه حيث أباح للوالد ذلك .

فصل ، أعلم أن من مذهب عبادة أن الإيلام يحسن من الله تعالى دون الموض ، ويحمل الوجه في حسن ذلك الاعتبار .

والذى يدل على فساد مذهبه ، هو أن هذا الألم ؛ إما أن يوصله الله تعالى إلى المكلف ، أو إلى غير المكلف .

فإن أوصله إلى غير المكلف كان ظلماً لأنه لا يستبر ، ومتى قال : إن في إبلامه اعتباراً للمكلفين كان لا يخرج بذلك عن أن يكون ظلماً ، لأنه ما من ظلم إلا وفيه منقمة للظالم أو لغيره . يوضح ذلك ، أن الظلم ليس بأكثر من أن لا يكون فيه للظالم نفع ولا دفع ضرر ولا استحقاق ولا الظن لأحد الوجهين المتقدمين ، وهذا صورة ما جوزه عباد (١) .

وإن أوصله إلى المكلف فإنه لا يخرج أيضاً عن كونه ظلماً ، لأنه وإن كان يجوز أن يستبر به ، إلا أن النفع الذى يصل إليه هو فى مقابلة ما آتى به من الواجبات واجتنبه من المقبحات ، فيقع حبه الألم خلواً عما يقابله ، فيكون ظلماً قبيحاً تعالى الله عن ذلك .

وله فى هذا الباب شبهتان اثنتان .

إحداهما ، أن أحداً يستحق ما يستحقه ثواباً أو عوضاً بفعله نفسه ، والإبلام من فعل الله تعالى ، فلا يجوز أن يستحق عوضاً .

والثانى ، هو أنه لو كان يحسن من الله تعالى الإبلام للمعوض لكان يحسن منا الألم للمعوض ، سيما على مذهبكم أن الحسن والقيح إنما يحسن ويقبح لوقوعه على وجه متى وقع على ذلك الوجه قبح أو حسن من أى فاعل كان .

(١) هو عباد بن سليمان ، من الطائفة السابئة من رجال الاعتزال ، وله كتب عديدة فى الاعتزال ، وكان من أصحاب مقام القنوطى ، وله كتاب يسمى الأبواب عتق أبو هاشم . انظر طبقات المتأخرين ، وللمبته والأمل .

والجواب : أما الأول ، فلا يصح ، لأن الاستعقاق ينقسم إلى : مالا يثبت لأحداً إلا على فعل نفسه نحو المدح والمذموم وغير ذلك ، والثواب من هذا القبيل ، وإلى مالا يستحقه إلا على فعل الغير ، وذلك كأروش الجديات وميم النسعات ، فإن ذلك لا يستحق إلا على فعل الغير ؛ ولهذا فإن من فرق على غيره ثوبه يستحق عليه قيمته ، ولو موزقه على نفسه لم يستحق المعوض ، نظيره فى الشاهد قيم التلقات ، فقد ماظنوه .

وأما الثانى ، فإنا نعارضهم أولاً بالأعسار ، فنقول : لو حسن من الله تعالى الإبلام للاعتبار لحسن منا أيضاً كذلك والمعنوم خلافه ؛ ثم فصل الجواب عن ذلك فنقول :

إن ما يفعله الواحد منا من الآلام إما أن يفعله بنفسه أو بغيره ، وإذا فعله بغيره فإما أن يكون مفعولاً بالمكلف أو بمعز المكلف . فإن فعله بنفسه فإنه يحسن للنفع ولدفع الضرر ، ألا ترى أنه يحسن تحمل المشق طلباً للعلوم والآداب ، وكذلك فإنه يحسن منه القصد والحجامة ونحو ذلك ، ولا وجه فى حسنه إلا النفع أو دفع الضرر على ما ذكرناه قبل . ولنا معنى بذلك أنه لا بد من حصول النفع ودفع الضرر ، فقد يتسأله أنه لا يفتقر الحال فى ذلك بين أن يكون معلوماً وبين أن يكون مظلوماً ، وإن فعله بمعز المكلف فإنه يحسن للمعوض ودفع الضرر .

فلا خلاف فى هذا بين أبى على وأبى هاشم ، وإنما الخلاف فى أن حسن ذلك هل يعلم عقلاً أو شرعاً ؛ فنحن أبى على أنه يعلم شرعاً ، وعند أبى هاشم أنه يعلم عقلاً وهو الصحيح ؛ فإن الواحد منا يستحسن بكل عقله ركوب البهائم فى تمهدها ، من سقيها وتحصيل العلف عليها وغير ذلك . وبهذا أجاب أبو هاشم من سأل عن ركوب النبی صلى الله عليه البهائم قبل البعثة وأنه لو لم يكن متعبد بشريعة من قبله لكان لا يستحسن ذلك ، فقال : إن ركوب البهائم لمصلحتها

والشع العائدة إليها مسحة غلا ، فلا وجه لما ذكرتموه ، وإن قلته بشكك فإنه يحسن للنفع ودفع الضرر والاستحقاق ، ولا شك في أنه يحسن من أحدنا بإيلاء الغير لمكان الاستحقاق ، وإن شاء إليه يذم النسب ويؤنه بدمه ويحسن منه ذلك ، لا لوجه سوى الاستحقاق .

فبين لا كلام في هذا ، وإنما الكلام في أنه هل يحسن منه إيلائه للنفع ودفع الضرر من دون اعتبار رضاه أم لا .

فنحن أبى على أن ذلك لا يحسن ، وإن بلغ النفع ودفع الضرر مبلغاً عظيماً إلا برضاه .

وقال أبو هاشم : إن النفع ودفع الضرر إذا عظم^(١) لم يعتبر برضاه ، بل يحسن ما إيلائه لمكانه أراد أن يؤلم ذلك أم كرمه ، وهو الصحيح من المذهب الذي نختاره فإن أحدنا لو قال لغيره : قم من هذا المكان ولك ألف دينار ، ثم لم يحترق هو ذلك ، وإن لم يكن يحترق على القيام وبقية ثم يدفع إليه الدنانير الألف .

إذا ثبت هذا وقرر ، قلنا : إن القديم تعالى لصفة جوده وكرمه ، ولعله بضائيل ما يوصله إلينا من الآلام ، وكيفية ما يستحق أحدنا من الأعراض في مقابلته ، يحسن منه أن يؤلمنا من دون اعتبار رضانا بذلك ؛ وليس كذلك حال الواحد منا ، فإن نسبة لا تطاوعه على بذل الرغائب في مقابلته إقامة الغير من مقامه من دون أن يكون له في ذلك مع يقابله ، أو دفع ضرر أعظم منه ، ولا يعلم بضائيل ما يصل إليه من أجر الآلام ، ولا كيفية ما يستحقه عليه من العوض ، فذلك افتراق الحال فيما أورده بين الشاهد والغائب ، حتى لو قدرنا أن يكون الحال في أحدنا كالحال في الغائب ، لحسن ما إيلائه للعوض كما حسن من الله تعالى .

(١) ووردت في بلد .

فصل

واعلم أن من مذهب أبي علي ، أن الألم يحسن من الله تعالى لجرد العوض ، لما اعتقد أن العوض بصفة لا يجوز الفصل به ولا الابتداء بمثله .

وقال أبو هاشم : لا بد فيه من غرض آخر وهو الاعتبار ، وهو الصحيح .

والذي يدل على صحته ، هو أن العوض لا يبلغ حداً إلا ويجوز أن يفضل به وسداً عنه ، وإذا كان كذلك والقدرة على قدر على أن سدى العوض من دون هذا الألم ، فالإيلاء لمكانه والحال هذه يكون جتاً قبيحاً ؛ وحار الحال فيه كالحال فيمن استأجر أجيراً ليصب الماء من نهر إلى نهر من دون أن يتفق له ذلك غرض ثم يعطيه الأجرة ، فكأن ذلك يقع منه ، كذلك هيئنا .

فإن قال : إن للاستحقاق مزية ، قلنا : لو حسن من الله تعالى ذلك لمزية الاستحقاق ، لحسن ما الاستحقاق على الحد الذي ذكرناه لهذه العنة ، ومعلوم خلافه ؛ على أن الاستحقاق إنما يكون له مزية في الشاهد ، لأن أحدنا ربما يشكك من قبول نسبة الغير ويلعبه بذلك أفة وغضاضة ، وهذا غير ثابت فيما يتناوب بين الله عز وجل فلا يمكن قياس أحدهما على الآخر .

فصل : في أحكام العوض وما يتصل بذلك^(١) .

وجملة ذلك أنه لما سر قطعة من الكلام في الآلام ، أودعه رحمه الله بالكلام في العوض .

(١) قال للمنفعة لا يحسن من الله أن يؤلمنا من غير عوض أو اعتبار ، وبين الناس على الخط ٣ : ٢٣ ، أن الأساس في الإيلاء أن تحصل منه صروب الاعتبار ، أي ما يدعو لك لتقبل الواجب والاصبر من التبع ، والعوض يقع له .

وقبل الشروع في المسألة نذكر حقيقة الموض ، لأن من التبيع أن مذ
حكم الشيء ولا ندري ما هو .

اعلم ، أن الموض كل منفعة مستحقة لا على طريق التعظيم والإجلال ،
ولا يستتر فيه الحسن وغير ذلك لكي يضطرد وينعكس ويشمل وبعم ، وصار
الحال فيه كالحال فيما إذا سئلنا عن حقيقة العبادة ، قلنا : هي النهاية والتمام
في التذلل والخضوع للغير ، ولا يعتبر فيه الحسن لكي يشتمل على سائر
العبادات : عبادة الرحمن وعبادة الشيطان جميعاً ؛ وذلك مما لا بد منه ولأن من
حق الحد أن يكون جامعاً مانعاً لا يخرج منه ما هو منه ، ولا يدخل فيه
ما ليس منه .

إذا ثبت هذا ، فاعلم أنه لا يحسن من الله تعالى أن يؤثنا من غير اعتبار
رضانا إلا إذا كان في مقابلته القدر الذي لا تختلف أحوال العقلاء في
ذلك الألم لمكانه ، لأن للعلوم أن أحدا لا يختار أن يمزق عليه ثوبه
يقابل بثوب مثله ، أو ما يزيد عليه زيادة متقاربة ، وإذا لم يحسن ذلك في الشا
فكذلك في الغائب .

وإذا بحث هذه الجملة ، فاعلم أن الموض لا يستحق على طريق الدوام
أبي هاشم ، وهو الصحيح ، خلاف ما يقوله أبو علي وأبو الهذيل وموم
البندادية ، ويحكى عن صاحب الكافي (١) أيضاً أنه قال : يستحق على طريق
الدوام ؛ وحكى عن أبي علي الرجوع عنه إلى ما ذكرناه .

الموض عند أبي
هاشم لا يستحق
على طريق الدوام

(١) هو إسماعيل بن عباد ، وزير آل بويه المشهور ، استوزره مؤيد الدولة
عمر الدولة ، وكان من أئمة الفقه ، وله كتب في التوحيد والعدل . توفي سنة ٤٨٥ هـ
وهو الذي ول القاضي إمام الرى وما حرمها .

والذي يدل على صحته ، هو أن ظهير الموض في الشاهد قيم المضاف
وأروش الجنائيات ، ومعلوم أن ذلك لا يستحق على طريقة الدوام ، فإن من
مزق على غيره ثوبه لا يلزمه أن يعطيه كل يوم ثوباً جديداً ، وأيضاً فلو كان
كذلك لكان يجب أن لا يحسن في الواحد منا تحمل المشاق طلباً للأرباح
والنافع للنقطة ، ومعلوم خلاف ذلك .

فإن قيل : إن ذلك إنما يحسن من الواحد منا لأن القديم تعالى قد ضمن
في مقابلته أعضاً دائمة ، قلنا : لو كان كذلك لكان يجب في من لا يعلم
أن القديم تعالى قد ضمن في مقابلته أعضاً دائمة أن لا يحسن منه ذلك ،
والمعلوم أن أحداً يستحسن بكل عقله تحمل المشاق في الأسفار طلباً للمنافع
منقطعة وإن لم يخطر بباله دوام الموض ، فقد ما ظنوه .

فإن قيل : أليس الواحد منا يرد الوديمة ويقضى الدين ويترك الظلم وإن لم
يخطر بباله دوام الثواب ويحسن منه ذلك ، فلا جاز أن يتحمل المشاق ويحسن
منه ذلك ، وإن لم يخطر بباله دوام الموض ؟ وجوابنا أن الفرق بين الموصفين
ظاهر ، فإليك قد حملت الوجه في حسن تحمل الواحد منا المشاق في الأسفار دوام
الموض ، قلنا : فكان يجب فيمن لم يعلم ذلك وجوز إقطاعه أنه لا يعلم
حسنه ، وليس كذلك الحال في رد الوديمة وقضاء الدين ، فإن وجه وجوبه
ليس هو دوام الثواب ، بل الوديمة إنما يجب ردها لكونها رداً للوديمة ،
وكذلك الكلام في قضاء الدين ، فكيف يقاس أحدهما على الآخر ؟

وأيضاً فلو استحق الموض على طريقة الدوام ، لكان يبلغ حال القصوص
في بعض الأوقات إلى حال المتألم بحيث لا يمكن الفصل بينهما ، وذلك يقدح
في حسن التكليف في الثواب ، لأنه ما من قدر من الموض إلا ويجوز

الفضل به والابتداء بمنته ، فكان يجب منه في الثواب ، وذلك بموجب قبح التكليف على ما ذكرناه . فهذه جملة ما يدل على أن الموضع لا يستحق على طريقة الدوام .

وبالمخالف في هذا الباب شبه .

عنه الخالفين

من جعلتها ، هو أنهم قالوا : إن القول بانقطاع الموضع يدخلكم في القول بدوامه على أفصح نوحوه ، لأن نموّس إذا انقطع عن الموضع لم يبق له ثمرة ، وغم ويستحق بذلك الألم عوضاً آخر ، والكلام في ذلك الموضع كالكلام في هذا فبدوم ولا ينقطع على ما ذكرناه .

والجواب عن ذلك : ليس يجب إذا انقطع عنه الموضع أن يلحقه بذلك ألم ، وغم لأنه يعلم القدر الذي يستحقه في الموضع ، فإذا وصل ما يستحقه وزيدته لا يتم إذا انقطع عنه ولا ابتداء به ، وصار الخلل فيه كالحل في الثواب ، وبذلك إذا رأى ثواب من فوقه في الميزان لا يتم ولا يلحقه بذلك حزن ، لأنه يعلم قدر ما يستحقه من الثواب ولا يتم الزيادة عليه ويرضى بحظه ، كذلك هيئنا . وعلى أن هذا ينشئ على (١) أنه لا يتصور انقطاع الموضع إلا على حد ينظم به نموّس ، وليس كذلك ، فإن من الجائز أن يزول الله تعالى حياة بعضهم على حد لا يتألم بذلك ، بأن يتألف (٢) حياته وينقله إلى صورة مستعينة بمرأى أهل الجنة بالطريق إليه ، وإذا كان ذلك جائزاً فقد قدما ما تعلقوا به .

فإن قيل : كيف يجوز ذلك ومعلوم أن ما يفعله تعالى فلا بد من أن يكون له فيه غرض ولا غرض في ذلك ، وأيضاً فقد اتفقت الأمة على أن لا موت ما الحشر ، وقد روى في ذلك الأخبار « خلود ولا موت » ، قيل له : يجوز أن يكون غرض القديم تعالى في ذلك زيادة سرور أهل الجنة وعم أهل البر ، و

(١) ليست في الأصل ، ويتصيحها سان الكلام

(٢) جاء في تاج العروس : خاصة خاصة وعامة أي فاجاء واحده على غيره

أهل الجنة إذا رأوا انقطاع عوض بعض الحيوانات وقد علوا دوام ما هم فيه من النعم ازدادوا بذلك فرحاً وغبطة .

وهكذا الحال في أهل النار ، فإن الكافر إذا رأى أن بعض الحيوانات وقد أزيل حياته منافعة وحل إلى صورة يثذبها وبالغار إليها ، وهو يعلم دوام ما هو فيه من القلب ، يتنى حاله ، ولهذا حل بعض التفسيرين قوله « يا ليتني كنت تراباً » (١) على أن الكافر يشاهد ذلك فيتمنى تلك الحالة .

أما قولهم : لا موت بعد الحشر فكذلك ، غير أن كلامنا في التحوير ، وإذا كان ما ذكرناه من باب الجوز لم نعلم لهم الشبهة التي جعلوها دلالة في المسألة .

وبعد ، فليس يجب في الموضع أن يعلم أن ما يصل إليه من النافع أحوالاً يستحقها ؛ بل إذا علم أنه تعالى عدل حكيم لا يغيث حقاً بل يوفر عليه ما يستحقه إما في الأوقات أو دفعة واحدة أو كما يرى المصالح فيه ، كقولنا : هذا كل هكذا ، فليس يمنع أن يوفر الله على الموضع ما يستحقه من الأعراض في دار الدنيا ، وإن لم يشعر به ولا علم أنه هو الأعراض التي يستحقها عليه تعالى ؛ وأيضاً ، فليس يجب في الموضع إذا انقطع عنه الموضع أن يتم قطعاً على كل حال ، سيما وتقديم تعالى إتمام بوفره عليه ممرة على لأوقات على حد يسع به ويقع له الاعتداد بمكانه ثم يقطعه عنه على حد لا يؤثر في حاله ولا يستد به ، إذ ليس يمنع في النفع إذا حصل أن يقع به الاعتداد ، وأمكن به الاعتناء ، وإذا انقطع لم يقع بذلك اعتداد ، ولا كان به مسالة ، فإن من اعتدأ أكل حبة من الأطلعة الشبيهة كل يوم وزيادة لقمة ، فإنه متى تناول تلك اللقمة التذ اللذاذ اللائق

بها ، ولو أنه انقطعت عنه لم يستند بها ولا أثرت ، كذلك الحال ههنا ، على أن من الجائز أن ينقطع عنه ما يستحقه من الأعواض وينفصل الله تعالى بمقدار ما كان يصل إليه من الموض حتى لا يتنفس عليه عيشه ، ولا تؤثر في حاله ، وليس ذلك من دوام الموض .

ومما يذكره في ذلك ، هو أنه لو لم يكن الموض دائماً لكان لا يجوز أن يؤخره إلى الآخرة إلا لوجه ، وليس ذلك الوجه إلا لكونه لا مستحقاً على طريق الدوام كالنواب .

والأصل في الجواب عن ذلك ، أن هذا ينبغي على أن الموض لا بد من أن يؤخر إلى الآخرة ، ونحن لا نسل ذلك ؛ بل يجوز أن يوصله الله تعالى إليه في دار الدنيا إما في وقت واحد ، أو في أوقات كثيرة ، وليس في ذلك ما يدل على دوام الموض البتة . على أن في الأعواض ما لا يمكن فيه إلا التأخير إلى الآخرة ، وهو كالموض المستحق بالإمامة ونحوها ، فكيف يصح القول بتأخير الموض لا وجه له إلا استحقاقه على الدوام ؟

ومما يقولونه في ذلك أيضاً ، هو أن الألم لا بد من أن يثبت فيه الاعتبار والموض جميعاً ، ثم إن النفع بالاعتبار مستحق دائماً ، وكذلك الموض . ثم أن يكون دائماً .

والأصل في الجواب عن ذلك ، أن هذا جمع بين أمرين من غير علة جامعة فلا يصح ذلك ؛ وبوضعه ، أن النفع بالاعتبار إما يستحق لأدائه الواجبات ولاجتماعه للقبائح ، فذلك استحقاق الواحد منا على طريقة التعظيم والإجلال ، ونظيره ذلك في الشاهد المدح والدم ، والمدح والندم إما يستحقان على طريقة الدوام ، وليس

كذلك الموض فإنه لا يستحق على طريقة التعظيم والإجلال ، ونظيره في الشاهدة أروش الحسانات وقيم التلعات ، وشي من ذلك لا يستحق على طريقة الدوام بالإتفاق .

ومما يتعلقون به في هذا الباب ، قولهم : إن الموض لو لم يستحق دائماً لكان يصح توفيره على المستحق دفعة واحدة لأن كونه متناهياً منقطعاً يقتضي ذلك وذلك بوجوب أن يحسن من الله تعالى أن يمرض أحداً سنة كاملة لمنافع يصح توفيرها عليه في وقت واحد ، والمعلوم أن عقلاً من العقلاء لا يختار مرض سنة لمنافع تصل إليه في وقت واحد ، وإن بلغ النفع ما بلغ .

وجوابنا على ذلك ، أن هذا لو قدح في شيء فإنما يندح في حسن إيصال الله تعالى الأعواض إلى الموض على هذا الحد ، ونحن لا نجوز ذلك ، بل قول : لا بد من أن يفرقه على الأوقات ، ويوصل إليه على حد يقع له الاعتداد به ، فلما أن يحمله جميعاً ويوفره عليه دفعة واحدة فإن ذلك لا يحسن ، فمن أين يقتضي ما ذكرتموه دوام الموض .

يبين ذلك وبوضعه ، أن سبيل الموض من جهة الله تعالى ليس هو سبيل قيم التلعات حتى تعتبر المقابلة ، بل لا بد من أن يبلغ في الكثرة حداً لا تختلف أحوال العقلاء في اختيار الألم لمكانه ، وإذا كان الأمر بهذه الصفة فما من عاقل إلا ويستحسن بكمال عقائه تحمل المشاق المظنية لتلك المنافع ، فكيف يصح ما ذكرتموه ؟

وبعد ذلك شبهة تتعلق بها الملعدة في أصل الأعواض ويشتمون بها علينا . وجملة ذلك ، هو أنهم قالوا : لو كان الأمر على ما ذكرتموه لكان يجب

عوض كل معوض من جنس ما ألقه في الدنيا واعتاد الانتفاع به هنا ، وذلك
يوجب أن يخلق الله تعالى لنا في الجنة من الأطعمة الشبيهة ما كنا ألقنا في دار
الدنيا ، وأن يحق لله تعالى لبهائم الحشائش والأنياب ، وذلك حاف من الكلام وحمل
من القول ، إذ لا خطر لشيء من هذه الأشياء .

وجوابنا أن الشئمة مما لا وجه له ، بل الواجب على العاقل أن ينظر فيعلم
أن الله تعالى إذا آتانا فلا بد من أن يصن في مقابلة من الأعراض ما يوفى عليه ،
وأن يكون له فيه غرض آخر وهو الاعتبار ، ليخرج بالمعوض عن كونه ظلمًا ،
وبالاعتبار عن كونه عبثًا على ما ذكرناه في غير موضع .

ثم قول لم : ليس يجب في عوض كل معوض أن يكون من جنس ما ألقه
واعتاد أكله والانتفاع به إذ لا وجه يوجب ، وفارق الحال في ذلك الحال في
الثواب إنما يستحق بطريقة الترهب والترغيب ولا يتصور إلا فيما يتبادر في دار
الدنيا ، وليس كذلك المعوض فليس يستحق بطريقة الترغيب ، وإن كانت
الأقرب أن يكون عوض المكلفين من جنس ما ألقوه وعودوا أكله على
ما تقدم ، على أنه لا يمنع أن يحق لله تعالى لبهائم من الأنياب والحشائش
ما تستحقه ، لأن قدرته تعالى أوسع من ذلك ولا إشكال في هذا ، وإن اشكل
أن يقال في السباع الضارية وشبهاتها متماثلة في دار الدنيا أن يتمكنها الله
تعالى من اقتراض بعضها لبعض ، فشهواتها مقصورة عليه ، وذلك قبيح من
القول ، فالأولى أن لا نسلم ، وقول : ليس يجب في المعوض أن يكون من
جنس المنافع التي كانوا ألغوها وتمودوا الانتفاع بها ، فلا يمنع أن يصرف الله
تعالى شهواتها إلى منافع أخر غير ذلك . على أنه تعالى قادر على أن يخلق للبهائم
من اللحوم ما ينفيها عن اقتراض الحيوانات وإيذاها ، فلا يصح ما قالوه بوجه
فعل هذا يجري الكلام في هذا الفصل .

فصل ، لما مر جملة من الكلام في الآلام الحاصلة من جهة الله تعالى ،
والأعراض المستحقة في مقابلتها ، ذكر جملة من الكلام في الآلام الحاصلة من
جهتنا .

وجملة القول في ذلك ، أن ما يفعله الواحد منا من الآلام^(١) لا يخلو ، إما أن
يفعله بنفسه أو بغيره .

وإذا كان مفعولا بنفسه فإما أن يكون حسًا أو قبيحًا ، فإن كان قبيحًا ،
نحو أن يقتل نفسه أو يشج رأسه أو يقطع عضواً من أعضائه ، لم يستحق عليه
المعوض أصلاً لا على الله ولا على غيره ، وإن كان حسًا ، فلي صرين : أحدهما
ما يستحق عليه المعوض ، والآخر ما لا يستحق المعوض ؛ الأول : هو أن يشرب
من الأدوية الكريهة المرة المرة دفعةً للألم الحاصل من جهة الله تعالى ، فإنه
يستحق بذلك المعوض على الله تعالى لما أحوج به إليها ؛ والثاني : هو أن يتجرع
الدواء الكريه ليزيد في شهوته وسمنه وما جر مجراه ، فإنه لا يستحق بذلك
المعوض أصلاً لا على الله ولا على غيره ، إذ لا حاجة به إليه ؛ هذا إذا كان
مفعولا بنفسه .

وأما إذا كان مفعولا بغيره فإنه لا يخلو ؛ إما أن يكون قبيحًا أو حسًا ،
وإذا كان قبيحًا فإنه يكون ظلمًا ، ويستحق المظلم من الظالم المعوض لما أوصله
إليه من الآلام ، إما بالاعتصاب أو بقتل ولده أو شج رأسه أو غير ذلك ؛ ولا تعتبر
فيه الزيادة ، لأنه لو زاد نخرج عن كونه ظلمًا ولحق بكونه إحسانًا ، فإن من

(١) يقول القاضي في المحيط : ٢ : ٢ : ٣ : الألم من ألمه العرصات حالاً ، وليس
يحتاج إلى أكثر من الطريق حالاً بين أن تدركه أو لا تدركه . فإوجب أن يكون
مهما تدركه هو اللون والصورة وما يجري مجراها يوجب أن يكون منها شيء هو الألم .

هزق على غيره ثوبه ليعطيه في مقابلته عشرة أثواب لم يكن بذلك ظالماً إن لم يكن محسباً . وأما إذا كان حسناً قبل ضربين : أحدهما يستحق عليه العوض ، والآخر لا يستحق ؛ الأول ، هو كإقامة الحد على النائب ، فإن النائب يستحق بذلك العوض على الله تعالى حيث أمر الله تعالى الإمام بإقامة الحد عليه امتحاناً ، وأوجب ذلك عليه ، والثاني ، فكالحلود التي يقيمها الإمام على مستحقها على سبيل الجزاء والنكال ، فإن ذلك إيلاء حد ، ولا يستحق المؤثم في مقابلته العوض أصلاً لا على الله ولا على غيره .

قد حصل من ذلك أن العوض قد ينتقل من فاعل الأثم إلى غيره كما ذكرناه .

إن النائب إذا أقيم عليه الحد فإنما يستحق العوض على الله تعالى لا على الإمام مع أنه هو الذي آله ، ولذلك أخذنا في الوجوه الذي ينتقل بها العوض من فاعل الأثم إلى غيره .

وجملة ذلك ، أن العوض ينتقل من فاعل الأثم إلى المبيع ، والنادب ، والوحد ، وفاعل الأثم للغير والملجى ؛ ولكل من ذلك مثال نذكره

أما مثال الإباحة ، فهو كذبح البهائم فإن البهائم ، إنما تستحق العوض على الله تعالى إذا ذبحناها ، دوننا ، من حيث أنه هو المبيع لذلك .

ومثال الندب ، هو كالأصاحي فإنها تستحق العوض على الله تعالى ، دوننا ، لما كان الله تعالى هو الذي ندبنا إليه .

ومثال الإيجاب ، فهو كالمدايا ، فإنه لما كان تعالى الموجب لذبحها استحق العوض عليه تعالى ، دوننا .

ومثال الإلجاء ، هو أن يلجى أحدنا صاعقة أو برد حتى يمدو على زرع غيره فيفسده ، فإن صاحب الزرع يستحق العوض ، إلا أنه إنما يستحقه على الله تعالى ، دون من يمدو على زرعه ، لأن الله تعالى هو الذي ألجأه إلى المدو .

ولا يختلف الحال في هذه الوجوه بيننا وبين القديم ، فإن أحدهما لو أباح أو أوجب أو ألجأ غيره إلى إيلاء الغير ، لكان العوض ينقل إليه على الحد الذي انتقل إلى الله حين أوجب أو ألجأ ؛ ولهذا فإن سبباً لو ألجأ أحدنا إلى المدو على زرع الغير ، فإن صاحب الزرع إنما يستحق العوض على السبع إذ السبع هو الملجى إلى ذلك ، وإن كنا نعتبر في الملجى أن لا يكون ملجئاً يستحق العوض عليه ، لأنه لو كان ملجئاً كان العوض على من ألجأ الأول .

فإن قيل : كيف يصح استحقاق العوض على السبع مع أنه غير كامل العقل ؟ وجوابنا ، إن كمال العقل غير معتبر في ذلك لأنه جار مجرى أروش الجنائيات ، وفي أروش الجنائيات لا يعتبر كمال العقل ؛ فإنك تعلم أن صبيّاً لو مرق على غيره ثوبه يجب أن يدفع إليه قيمة الثوب من ماله مع كونه غير كامل العقل ، فبطل ما أورده .

فصل في المستحق للعوض والمستحق عليه

وجملة ذلك هو أن المستحق للعوض لا يخلو ؛ إما أن يكون مكلفاً أو غير مكلف .

فإن كان مكلفاً فلا يخلو ؛ إما أن يكون من أهل الثواب أو من أهل العقاب .

فإن كان من أهل الثواب فلا يخلو ، إما أن يكون مستحقاً على الله تعالى ، أو يكون مستحقاً على غير الله تعالى . فإن استحقه على الله تعالى ، فإنه تعالى

الانصاف، فحال التقديم تعالى وهذا الباب كحال أولى الأيام، وجاؤه إذا وقعت منه جناية فأبائها بالأرض، وإذا جنى بعضهم على بعض أخذ الأرض من مال الجاني وضمه إلى مال الجاني عليه، وكذلك القديم تعالى .

واعلم أنه تعالى لا يخور أن يمكن أحداً من إيصال الألم إلى غيره ، إلا إذا كان في المعلوم عوض يستحقه ، إما على الله تعالى أو غيره .

لأنه إذا كانت لا بد من الانصاف فليس يتصور إلا على الطريقة التي ذكرناها ، وهو أن يأخذ الموضع من المؤلم وبوفره على المؤلم ، فيكون قد سلك مع الحيوانات كلها طريقة الانصاف على ما ضمنه ، فقد روى على النبي صلى الله عليه وسلم : أنه تعالى ينتصف يوم القيامة للظلم من الظالم ، حتى يناء من القرباء .

ومتى قيل : هلا جاز أن يمكن أحد من الإيلاء وإن لم يكن له في المعلوم عوض يستحقه ، ثم إذا وافى عرصات يوم القيامة تفصل الله عليه بالتقدير الذي يلزمه توفيره على ذلك المؤلم ، ثم يأخذه منه ويضعه في المؤلم ، كان الجواب : إن ذلك ليس من الانصاف في شيء ، إذ الانصاف هو أن تأخذ للظلم من الظالم حقه ، لأن بتفضل الله على الظالم ليأخذ منه المظلوم ؛ وعلى هذا فإن قاضي بلدة إذا سارع إليه خصمان فأراد القاضي الانصاف منهما فإنه يأخذ الحق من المستحق عليه ويضعه في المستحق ، فأما أن يوفر ذلك من كبسه على المستحق دون أن يتعرض للمستحق عليه فإنه (١) لا يكون متصفاً .

فضل ، ثم إنه رحمه الله أورد شبهة متصلة بباب الآلام تتعلق بها الملعدة ، وهي أن قالوا : لو كان لهذا العالم صانع حكيم لكان لا يحسن منه خلق هذه السباع الضارية الخبيثة نحو الذئب والأسد والتمر ، والحيوانات المؤذية القتالة ،

(١) ليست في الأصل ، ويغنيها البيان .

يوصله إليه وبوفره عليه تمامه وكله مرفقاً على الأولات ، بحيث يقع الاستعداد به ، على ما مر . وإن استحقه على غير الله تعالى ، فإنه تعالى يأخذ من ذلك الغير الموضع مكلفاً كان أو غير مكلف ، وبوفره عليه بحيث لا يكون لأحد منهما كلام .

وإن كان من أهل العقاب فلا يخلو ؛ إما أن يستحق الموضع على الله تعالى أو على غيره ، فإن استحقه على الله تعالى فإنه بوفره الله تعالى عليه إما في دار الدنيا وإما في دار الآخرة ، قبل دخول النار أو بعدها ، بحيث لا يقع له الاعتداد به ولا يلحقه بذلك سرور ولا فرح ، خلاف ما قاله أبو علي من أن بالعقاب يسقط الموضع وينحبط . وإن استحقه على غير الله تعالى ، فإنه تعالى يأخذ من المستحق عليه مكلفاً كان أو غير مكلف ، ويوصله إليه على الوجه الذي ذكرناه .

هذا إذا كان الكلام في المكلف ؛ فأما إذا كان في غير المكلف فلا يخلو ؛ إما أن يستحق الموضع على الله تعالى أو على غيره . فإن استحقه على الله تعالى بوفره عليه بكامله وتمامه ، وإذا انقطع عوضه قلته إلى صورة يلتذ أهل الجنة بالنظر إليها على ما مر ، وإن كان الأقرب أنه تعالى يديم الفصل عليه بعد ذلك ، فقد اتفقت الأمة على أن لا موت بعد الحشر .

هذا هو القول في المستحق للموضع .

المصحح عليه الموضع وأما المستحق عليه فلا يخلو ؛ إما أن يكون هو الله تعالى أو غيره ، وإن كان الله تعالى فإنه بوفره على المستحق ما يستحق من عنده ، وإن كان من غيره فإنه تعالى يأخذ منه الموضع وبوفره على المستحق ، سالكا في ذلك طريقة

والصور القبيحة للتفكره مثل الحيات والمقارب ؛ وفي علنا بوجود هذه الأشياء ، دليل على أن لا صانع لها ههنا .

وهذا كما تتعلق بها المألدة فقد يتعلق بها الجيرة ، فانهم يقولون : إن هذه الصور مع أنها قبيحة حسن من الله تعالى خلقها ، فيجب أن تحسن منه سائر القبايح .

وجوابنا عن ذلك ، هو أن قول : إن هذه الصور وإن استقبحها بعض الناس لم يستقبحها البعض ، فلو كانت قبيحة من جهة العقل والحكمة لم يختلف في استقبحها العقل ، كما في الظلم والكذب ؛ فأما الاستحلال وعدم الاستحلال . لا يؤثر في قبح شيء من الأشياء ، لأنك تستحل كثيراً من الأشياء وهو قبيح في نفسه ، وتستقبح أيضاً كثيراً منها وهو حسن ، على ما مر في أول الكتاب .

يبين ذلك أن هذه الصور وإن كانت قبيحة من جهة الرأي والنظر ، فإن فيها أغراضاً^(١) حكيمة لا يعلمها إلا من أنصف نفسه ، وأدى الفكر حقه .

فإن قيل : وما تلك الأغراض ؟ قلنا : نفع هذه الحيوانات أولاً ، ثم نفع العباد ؛ فإن خلق هذه الحيوانات كما تضمن الفضل عليها بالإحياء والإفطار ، وخلق الشهوة والمشتى ، والتمكين من الإنتفاع به ، فقد تعلق بها منافع الدنية والدنيوية .

فأما المنافع^(٢) الدنيوية فذلك تعلم أن هذه العاجين الكبار إنما نتخذ من الحيات والمقارب ، ألا ترى أن الترياق مع أنه أصل في دفع هذه السمومات ، إنما يتخذ من بعض الحيات والمقارب ؛ وهكذا الحال في واحد واحد من هذه

الحيوانات ، فإما من شيء منها إلا وتعلق به منفعة على حد لا تتناق تلك المنفعة بنعيمها . هذا هو الكلام في المنافع الدنيوية .

وأما المنافع^(٣) الدينية ، فهو أما إذا شاهدنا هذه الصور المتكررة ، والحيوانات المؤذية الكريهة النظر ، كنا إلى الاحتراز من عذاب الله تعالى المشتمل على أضرار من هذه الحيوانات كلها أقرب ، وعن الوقوع فيما يوجه علينا ويحمره إلينا أبعد ؛ بل كان لا يتصور من الله تعالى تخويفنا بما لديه من العقوبات المصدة لمستحقها إلا بهذه الطرق ، فإما ما لم نشاهد هذا الجسد فيما يسا ، لا نترجر عما توعدها عليه كل الانزجار .

فإن قيل : ليس هذه الحيوانات إلا الضراحيض ، فإنها مضرّة مؤذية ؛ فصح أن يقبح منه تعالى خلقها .

فجوابنا على ذلك ، أن ضرر هذه الحيوانات ليس بأكثر من ضرر الناس ، فلو كان قبح من الله تعالى خلقها لهذا الوجه ، لكان يجب أن يقبح منه خلق أكثر الناس ؛ بوضع ذلك ، أن ضرراً أكثر هذه الحيوانات لا يفي بضرر المحتاج وشبهه من الظلة أهدم الله تعالى ، ثم لم يحكم بقبح خلق الناس . قد بطل ما قلتموه .

قيل : وقد أورد رحمه الله سؤالاً على نفسه بوشك أن يكون شبهة للمجبرة .

وهو أن قال : أتجوزون على الله تعالى أن يكاف عبده ، ثم لا يبين له صفة ما كلفه ؟

والأصل في ذلك ، أنا لا نجوز على الله تعالى أن يكلف عبده ثم لا يبين له صفة ما قد كلفه ، بل نقول : إنه تعالى إذا كلف عبده فلا بد من أن يبين له صفة ما قد كلفه وإلا لم يمكنه الإتيان بما كلفه على الحد الذي كلفه ، حتى لو لم يبين ذلك لكان تكليفه إياه عبثاً لا فائدة فيه .

والذي يدل على صحة ما قوله ، هو أن الله تعالى إذا كلفنا أمراً من الأمور ، فإن تكليفه إيانا بذلك الفعل لا يتعاقب بعينه وذاته ، وإنما المبني إيقاعه على وجه دون وجه ، فمتى لم يبين له الوجه الذي يريد أن يوقعه عليه كان عابثاً من حيث أمره بما لا يمكنه الانتفاع به والاهتداء إليه ، ويكون ظاناً أيضاً لأن تكليفه بالفعل والحال ما ذكرناه كتكليفه به وهو لا يطيقه .

يريد ما ذكرناه وضوحاً ، أنه لا يحسن من أحدنا أن يقول لعبده افعل شيئاً ، ولا يبين له صفة ما يفعله ، حتى لو كلفه على هذا الوجه ليسخر منه وهزى . وإذا ثبت هذا في الشاهد فكذلك في الغائب ؛ فمن العجب أن جل المجبر مع تجويزهم سائر القبايح على الله تعالى لا يجوزون هذا المظهر الحال فيه ، إلا شردوه قليلاً فإنتهم جرؤوا على القياس ، وقالوا : إن هذا ليس بأقبح من تكليفه مالا يطاق ، ولقد أصابوا في خمتهم هذا ، فإن تكليف مالا يطاق إن لم يرد في القبح على هذا لا ينقص عنه ، وقد جوزوا ذلك على الله تعالى .

وشبهة هؤلاء المتأخرين في ذلك ، هو أن ما هذا سبيله كما يجوز من الواحد منا فكذلك من القديم تعالى .

والجواب عن ذلك ، ماتعنون بالجواز ؟ فإن أردتم به الحسن ، فذلك غير مسلم ؛ وإن أردتم به الوقوع ، فلسنا نقول إن وقوعه مستحيل على الإطلاق ، وإنما نقول إن وقوعه من الله تعالى يستحيل ، وإنما يستحيل منه ذلك لأنه عدل حكيم لا يمار

القبح أصلاً ، ولم يثبت كون الواحد منا عدلاً حكيماً حتى يقاس أحدهما على الآخر . وإنما يورد على كلامنا هذا ، أنه تعالى إذا جاز أن يكلف العاجز والمعدوم فهلاً جاز أن يكلفه وإن لم يبين له صفة ما قد كلفه ، ولهذا أورد رحمه الله هذا الكلام عقب ما تقدم ؛ وهذا كما يمكن إيراد على هذا الوجه ، فقد يمكن أن يورده المجبرة ابتداء ، ويقولوا : إذا جاز أن يكلف الله تعالى العاجز والمعدوم وهو قبيح ، فهلاً جاز أن يفعل غيره من القبايح ؟

وجوابنا عن الجملة ، هو أن نقول : إننا لا نجوز أن يكلف العاجز والمعدوم ، بل المراد بذلك أن قوله تعالى «القيموا الصلاة وآتوا الزكاة» كما هو خطاب لمن كان في ذلك الزمان ، فهو خطاب للموجودين في زماننا هذا ولمن يوجد من بعد ، ولا يحتاج القديم تعالى إلى تجديد الخطاب في كل زمان ، وما هذا حاله فلا شك في جوازه وحسنه ؛ ولذلك ننظر في الشريعة ، فإني تعلم أن أحدنا ربما يوصي لأولاده وأولاد أولاده ما تناسلوا وتولدوا ، بشرط أن يكونوا من أهل السداد والصلاح وإن لم يوجدوا بعد . ويكون فائدة ما ذكرناه في القديم تعالى .

فصل :

وقد أورد رحمه الله بعد ذلك الكلام في التكليف (١) ونمرته ، لينتهي إلى الكلام في من المعلوم من حاله أنه يكفر ، فإن ذلك يشبه أن يكون شبهة لهؤلاء

(١) استطاع أن يقول : إن معنى الإنسان عند القاضي لا يكتمل إلا بالتكليف ، لذلك نجد منه

قوله كبير بمرارة هذا الموضوع في أكثر كتبه ، فقد أفرد له جزءاً في المتن ، وتناوله بكل فعل في المحيط بالتكليف وعرضه سرياً في هذا الكتاب . ويقضي التكليف على الله تعالى ثلاثة أمور : ١ - التمسك بالأقدار وغيره ٢ - اللطف أي كل ما يكون ماعداً على القيام بالحسن وتجنب القبيح ٣ - الثواب ، وذلك يصرح أن التكليف ما يجب عليه . انظر المتن ١١ : ١٢٠٢

المجربة شبيهة بما تقدم من الشبهة . وهو وإن عرض في الكلام ، إلا أنا نشير إلى
بذ منه ويختصر القول فيه ، ببيان بين حقيقته ؛ فن البعد أن تكلم في أحكامه
إما على الاختصار أو على غير هذه الطريقة ولا نعلم ما هو .

وحقيقته ، إعلام النبر في أن له أن يفعل أو أن لا يفعل فعلاً أو دفع ضرر ،
مع مشقة تلحقه في ذلك على حد لا يبلغ الحال به حد الإلجاء ، ولا بد من هذه
الشروط ، حتى لو انخرم شرط منها فسد الحد .

والإعلام ، إنما يكون بحق العلم الضروري (١) ، أو ينصب الأدلة (٢) ، وإي ذلك
كان لم يصح إلا من الله تعالى ؛ ولهذا قلنا : إنه لا يكلف على الحقيقة غير الله
تعالى ، وإذا استعمل في الواحد منا فإنا يستعمل على طريقة التوسع والجاز .
فهذا هو حقيقة التكليف .

ومثرت ، أنه تعالى إذا خلقنا وأحيانا وأقدرنا وأكل عقولنا وخلق فينا شهوة
القيح وغيرة الحسن فلا بد من أن يكون له فيه غرض ، وغرضه إما أن يكون
إغراء له بالقيح ، والتكليف لا يجوز أن يكون غرضه الإغراء بالقيح لأن
ذلك قبيح ، وقد ثبت أن الله تعالى لا يعمل القبيح ، فلم يبق إلا أن يكون غرضه
بذلك التكليف ، وأن يرضينا بالتكليف إلى درجة لا تتألى إلا به .

واتصل بهذه الجملة الكلام في أن الثواب لا يجوز الابتداء بمثله .

(١) والعلم الضروري يجب أن يتقدم التكليف ، وهو ينقسم إلى قسمين : ١ - العلم
به الفعل . ٢ - ما هو أصول الدلالة . ويقول القاضي : لأن هذين الأمرين لا ينفصلان
عنه ، لأن أصل الأدلة على أن المدعى حدث هو تنقيصه به ووجوب دفعه ،
فصدقه ودوامه وذلك من جهة كمال الفعل ، وكذلك غايل الدلالة على ثبات الأمر
حصول الجسم مجتمعا مع جواز أن ينصرفا ، وذلك يعرف ضرورة . انظر المحط ١٠١
مطلوب البسورة . (٢) ووردت الأدلة

والذي يدل على ذلك ، هو أن الثواب نفع عظيم يستحق على طريق التعظيم ،
وما هذا حاله لا يحسن الابتداء بمثله ، ألا ترى أنه لا يحسن من أحدنا أن يعظم
أجنبياً على الحد الذي يعظم والده ، ولا أن يعظم والده على الحد الذي يعظم النبي ؛
وإنما لا يحسن ذلك لعدم الاستحقاق ، وإنما يستحق على هذا الوجه لا يجوز
التفضل به ولا الابتداء بمثله .

فإن قال : لو كان الفرض بالتكليف الوصول إلى الثواب لكان يجب في
من المعلوم من حاله أنه لا يصل إلى الثواب أن لا يحسن تكليفه .

والجواب ، إنما لم قل إن الفرض بالتكليف إنما هو الوصول إلى الثواب ،
وإنما المرض في ذلك تربية للمكلف إلى درجة لا سال إلا بالتكليف ، وذلك
ثابت في من المعلوم من حاله أنه يصل إلى الثواب ومن المعلوم من حاله أنه
لا يصل على سواء ، واتصل بهذه الجملة الكلام في تكليف من المعلوم من حاله
أنه يكفر .

والجمل بوجه حسن هذا التكليف وقبحه ضل كثير من الناس ، حتى أن
الملحدة تدرجوا بذلك إلى نقي الصانع ، وقالوا : لو كان ههنا صانع حكيم لما
صدر من جهته مثل هذا التكليف .

وجعلت المجرة هذه المسألة من أعظم شبههم في الجبر وإضافة القبايح إلى الله
تعالى ، وقالوا إن هذا التكليف قبيح لا محالة ، وقد حسن من الله تعالى ؛
وكذلك الحال في سائر القبايح .

والأصل في هذا أن نعلم أن من حالنا إيماناً يكون مقراً بالصانع أو منكراً ،
ولا معنى لمكائلة من أنكر الصانع في هذه المسألة كما لا يحسن أن تكلم اليهود

تكاليف من المعلوم
من حاله أنه يكفر

مرة التكليف

في المسح على الخفين مع إنكارهم النبوة ، وإذا كان من القرنين بالصاع ،
فالكلام عليه إما أن يكون على الجملة ، أو على التفصيل .

وطريقة الجملة في هذا ، هي أن نقول : إن هذا التكليف صدر من جهة الله
تعالى ، وقد ثبت عدله وحكمته وأنه لا يختار القبيح ولا يفعله ، فلا بد أن يكون
حسناً ، إذ لو كان قبيحاً لم يفعله الله تعالى ؛ وبهذا الوجه نحل شبهة العاصي من
أصحابنا ، ونجيبهم بهذه الطريقة ، ونقول له : إن هذا القدر كافيك ، ولست
تحتاج إلى أن تعلم وجه الحسن في ذلك على طريقة التفصيل ؛ فمذه طريقة الجملة .

وطريقة التفصيل ، هو أن نقول : قد ثبت حسن تكليف المؤمن ، ولا وجه
لحسنه إلا أنه تعالى أفرد على ما كلفه وفوى دواعيه إليه وأزاح عنه فيه ،
وهذا كله في حق الكافر ثابت ثباته في حق المؤمن ، ولا فرق بينهما إلا من
حيث أن المؤمن أحسن الاختيار لنفسه واستعمل عقله قائم ، ولم يحسن الكلام
الاختيار لنفسه لشقاوته فلم يؤمن ، وذلك لا يخرج القديم تعالى من أن يكون
مفضلاً عليهما جميعاً .

وصار الحال في ذلك كالحال في من أدلى حبله إلى غريقين لينقذ به ،
فنشبت أحدهما به وتخاص ، ولم ينشبت به الآخر فمطب ؛ وكالحال في من قدم
الطعام إلى جائعين قد استولى عليهما الجوع وأشرفا على الهلاك لمكاه ، ثم
تناول أحدهما من الطعام فلم يمت ، ولم يتناول الآخر فمات وهلك . فكما أن
القديم للطعام والمؤمن للحبل يكون منعا عليهما على سواء ، ولا يقال إنه إما
يكون منعا على الذي قبل دون من لم يقبل ، كذلك ههنا .

فإن قيل : للمؤمن اختيار الإيمان ، وهذا غير ثابت في الكافر . قلنا : إن
اختيار المؤمن الإيمان متأخر عن التكليف فكيف يصير وجهاً في حسنه ، ثم
أن للمؤمن أن وجه الحسن لا بد من أن يقارن .

وعلى أن ذلك لو مدح في حسن التكليف لوجب مثله في الشاهد ، حتى
لا يحسن من أحدهما أن يقدم الطعام إلى من لا يقبل ، ومعلوم خلافه .

فإن قيل : ما أنكرتم أنه إنما قبح تكليف الكافر لأنه تعالى عالم من
حاله أنه يكفر ؟ وحواسنا على ذلك لو قبح من الله تعالى تكليف الكافر لنعلم
بأنه يكفر ، لوجب أن يقبح من الواحد منا تقديم الطعام إلى العير لنعلم بأنه
لا يتناول ولا ينتفع به ، وكذلك يجب أن يقبح إدلاء الحبل إلى العريق لنعلم بأنه
لا ينشبت به .

فإن قال : وكذا أقول ، قلنا : لو قبح مع العلم لقبح مع غلبة الظن ، لأن
العلم والظن سيان فيما طريقه السافع والمصدر ؛ ألا ترى أن أحدهما لو غلب على ظنه
أنه يربح في سفره فإنه يحسن منه ذلك السفر كما يحسن مع العلم .

وبالعكس من هذا ، لو غلب على ظنه أنه يخسر ، فإنه لا يحسن منه أن يسافر
كما لا يحسن مع العلم ، فكان يجب أن يقبح من الواحد منا إدلاء الحبل إلى
العريق إذا غلب على ظنه أنه لا ينشبت به ، وأن يقبح من تقديم الطعام إلى
العريق إذا غلب على ظنه أنه لا ينتفع به ولا يتناوله ، ومعلوم خلافه .

وبعد ، فلو كان العلم بالتقبل شرطاً في كون النعمة نعمة ، لوجب إذا قبل
هذا الشرط أن تخرج النعمة عن كونها نعمة ، حتى لا يكون الواحد منا منمعا
لغيره وإن أوصل إليه ما ينتفع به ، بأن لا يعلم أنه هل يقبل أم لا ، وهذا
شئى أن لا يحسن من الواحد منا تقديم الطعام إلى الجائع وإن بلغ في الجوع
سأله ، ولا إدلاء الحبل إلى العريق ، بأن لا يكون عالماً أنه هل يتناول ذلك
الطعام أو ينشبت بذلك الحبل أو لا ينشبت ، ومعلوم خلافه .

وبعد ، فإن العلم تابع للمعلوم غير مؤثر فيه ؛ لولا ذلك ، وإلا كان يجب

إذا علم أحداً القديم تعالى بصفاته ، أن يكون كون القديم تعالى مستنداً إلى علمه ، حتى إذا زال زال ، وذلك محال . يبين ذلك ، أن العلم إنما يتعلق بالشئ على ما هو به ، وما هذه حاله لا يجوز إلا أن يكون مؤثراً .

فإن قيل : إنه تعالى إذا علم من حال الكافر أنه لا يؤمن قد أضر به بالتكليف . وجوابنا ، أن الكافر إنما استضر بفعل نفسه حيث أساء الاختيار لنفسه ولم يحتر الإيمان ، مع أنه كان يمكنه اختياره على الكفر .

فإن قيل : أليس لولا التكليف لكان لا يتضرر به الكافر ؟ قلنا : إنه وإن كان كذلك ، إلا أن القديم تعالى لا يخرج عن أن يكون منعماً عليه بتكليفه إليه ، مع أن غرضه تعريضه إلى درجة لا تنال إلا به ؛ وصار الحال فيه كالحال في من تفضل على غيره بذنابه فضيماً ذلك الغير وأعظم لمكاسها ، فكما لا يقال : إن المعطى يخرج بذلك عن كونه منعماً متفضلاً عليه ، كذلك ههنا . يبين ذلك ، أن المضيق للذنابير ليس هو المعطى وإنما ضيقها هو بنفسه ، كذلك ههنا ليس هو الله تعالى ، بل الكافر هو المضيق بنفسه حيث اختار الكفر حتى استوجب به العقوبة .

فإن قيل : إنه تعالى إذا علم من حال الكافر أنه لا يؤمن فإن تكليفه له والحال هذه يكون عبثاً ، ونحن قبل أن نجيب عن ذلك نبين حقيقة البعث

اعلم أن البعث ، كل فعل يفعله الفاعل من دون عوض مثله ، وذلك أن يركب أحداً الأحوال والأخطار ليربح على درهم درهماً ، مع أنه بقدر ما نحصيل هذا القدر بسهولة ، ونحو أن يتأجر أجيراً بأجرة تامة ليصب الماء من نهر إلى نهر ، من دون أن يكون له في ذلك غرض .

حقيقة البعث

إذا ثبت هذا ، ومعلوم أن التكليف غير مفعول على هذا الوجه ، فلم يجب أن يكون عبثاً .

يبين ذلك ، أن غرض القديم تعالى بالتكليف ليس إلا تعريض المكلف للثواب ، وذلك حاصل في هذا التكليف حصوله في تكليف من المعلوم من حاله أنه يؤمن .

فإن قيل : إدلاء الجبل إلى الفريق مع العلم أنه لا يستمسك به ، ودفع السكين إلى من المعلوم من حاله أنه يقتل به نفسه قبيح ، وهذه صورة تكليف الله تعالى من المعلوم من حاله أنه يفكر ، فيجب أن يكون قبيحاً .

قيل له : إن للدلى إليه الجبل ، والمدفوع إليه السكين ينظر في حالهما ، فإن كانا متمكنين من قبل أغسهما قبل إدلاء الجبل ودفع السكين إليهما ولكن المعلوم من حالهما أنهما لا يقبلان أغسهما إلا عند إدلاء الجبل ودفع السكين ، فإن إدلاء الجبل ودفع السكين إليهما قبيح ، لأنه يكون مفسدة ؛ وإن كانا لا يتمكنان من الخلق والقتل إلا بهذا الجبل وهذا السكين ولا يتمكنان من التضامن إلا بهما ، فإنه يحسن إدلاء الجبل ودفع السكين إليهما لأنه يكون تمكيناً ؛ وهذا الأخير هو صورة التكليف ، فلا يجب أن يكون قبيحاً . وليس يجوز أن يقال : إن هذا التمكين قبيح لأنه كما هو تمكين من الحسن فهو تمكين من القبيح ، لأنه لو قبح لهذا الوجه لزم أن يقبح كل تمكين في العالم ، إذ التمكين من الحسن لا يتصور إلا وهو تمكين من القبيح ، وهذا لأجل أن القدرة على الشئ قدرة على جنس ضده ، فإما من قدرة تمكين من أن يفعل بها الخير^(١) ألا ويمكن أن يفعل بها الشر .

فإن قيل : إذا كان يقبح من الله تعالى أن يكلف زبداً إذا علم من حالة عمرو أنه بكفر عند تكليفه إياه ، فلا ينبغي تسحيح تكليفه^(١) مع العلم أنه معه تكفير أولي وأخرى .

قيل له : ما ذكرته أولاً إنما يقبح لأنه يكون منسدة ، وليس هذا الثاني من المنسدة في شيء ، بل هو ممكن ، فلا يجب قبحه على ما ظننته .

فإن قيل : إن القديم تعالى إذا ما كلفنا ، فلا بد من أن يريد منا ما يتفق به التكليف ليحسن منه تكليفه إيانا ، والإرادة لا تتفق بما المعلوم من حاله أنه لا يقع ، فكيف يحسن من تكليف من المعلوم من حاله أنه بكفر .

قيل له : إن هذا يبنى على أن الإرادة لا تتفق بما المعلوم أنه لا يقع ، وليس كذلك ، فإن الإرادة تتفق بما المعلوم أنه يقع وما المعلوم أنه لا يقع إلى سواء . وقولهم : إنما يتفق بما المعلوم أنه لا يقع بمن فقد أبطأنا لما تقدم ، وذكرنا أن الحق من أقسام الكلام وليس كذلك الإرادة . وبين ذلك وبينه ، أن الإرادة إذا تعلق بالشئ ، فإنما تعلق به لصحة حدوثه ، وما المعلوم أنه لا يقع كما المعلوم أنه يقع في صحة الحدوث ، فكيف لا تتفق به الإرادة والله أعلم بما قلناه ؟

فإن قيل : نحن لا نسلم أن ما المعلوم أنه يقع كما المعلوم أنه يقع في صحة الحدوث ، فإن القدرة على خلاف المعلوم محال عندنا .

وجوابنا عنه ، أنه لو كانت القدرة على خلاف المعلوم محالاً ، لكان عدم من القادر على الشئ أن يكون قادراً على الضدين ، لأن للعلوم إنما يكون أحدهما لا محالة ، وفي معنا بأن القادر قادر على الضدين دليل على فساد ما ذهبوا .

فإن قيل : ومن أين ثبت لكم أن القدرة تتفق بالضدين ، وأن القادر على

الشئ لا بد أن يكون قادراً عليها ؟

قلنا : إن هذه المسألة قد استقصيناها فيما تقدم عند الكلام في الاستطاعة ، ولا معنى لتكررها .

فإن قيل : إذا كان غرض القديم تعالى بالتكليف مع العباد وأن يصلوا إلى الثواب ، فعلا كلفهم ما إذا أوتوا به استحقاق المدح والثواب ، وإذا لم يأتوا به لم يستحقوا الذم والعقاب ؟

قيل له : إن ما ذكرته هو التوافق ، ولا يحسن التكليف بها ابتداءً ، إذ لا وجه لحسن التكليف بها إلا كونها مسهلة للفرائض داعية إليها ؛ على أنها قد ذكرنا غير مرة ، أن التكليف ليس الغرض به وصول المكلف إلى الثواب على كل حال ، وإنما الغرض تعريضه إلى درجة لا حال إلا به ، وهذا حاصل سواء وصل المكلف إلى الثواب أو لم يصل .

فإن قيل : إنه تعالى إذا كلف الكافر وعلم من حاله أنه لا يؤمن فكأنه أمر بتجهيله ، وذلك فاسد ؛ وأيضاً فقد كلفه ما لا يطيقه ، لأن القدرة على خلاف المعلوم محال . وجوابنا ، أن ما قلناه أولاً فلا يصح ، لأن الجهيل هو ما يصير الشئ جاهلاً ، والإيمان لا حظ له في ذلك ؛ وأيضاً فإن القديم تعالى كما علم من حاله الكافر أنه لا يؤمن ، فقد علم من حاله أنه لو اختار الإيمان لقدّر عليه ، وهذا هو الذي يحتاج إليه المكلف في اختيار الإيمان ، لا علم الله تعالى به . وأما ما ذكرته ثانياً ، فقد أجبتنا عنه ، وبيننا أن المعلوم أنه يقع ، كما المعلوم أنه لا يقع في توافق القدرة به ، فقد ما ذكرتموه .

وقد أورد رحمه الله وحياً آخر على وجه الإنباس^(١) والقريب ، قال : لو لم

بكلف الله تعالى إلا من المعلوم من حاله أنه يؤمن كان ذلك إغراء بالقبيح ، وإلغراء بالقبيح قبيح . يبين ذلك وبوضعه ، أن المرء إذا علم أنه لا يكلفه الله تعالى إلا وقد علم من حاله أنه يؤمن لاحتماله وأنه يصل إلى الثواب كان مغرياً بالقبيح ، وذلك فاسد ، وفي فساد دليل على أنه تعالى كما يكلف من المعلوم من حاله أنه يؤمن ، فإنه يكلف من المعلوم من حاله أنه يكفر ، ولا بد من ذلك ليعلم المكلف أن الأمر فيما ينفعه أو يضره موكلول إلى اختياره ومفوض إليه ، فإن أحسن الاختيار لنفسه واختار الإيمان تخلص من العقاب وظفر بالثواب ، وإن أساء الاختيار واختار الكفر استوجب من الله العقوبة .

يحمل من هذه الجملة أن تكليف الكافر كتكليف المؤمن في الحسن ، ولا خلاف في هذا ، وإما الخلاف في وجه حسن تكليف الله تعالى من المعلوم أنه يكفر ؛ فمقدما أنه إما حسن تكليفه لأن الله تعالى عرضه لدرجة لاسال إلا بالتكليف وهي درجة الثواب ، وعند شيعنا أي القاسم أنه إنما حسن تكليفه لأنه أصلح ، وأراد بالأصلح الأفع ، حتى قال : إنه يحسن من الله تعالى تكليف زيد إذا علم أن عند تكليفه يؤمن جماعة من الناس وإن كان المعلوم من حاله أنه لا يؤمن ، لأن الاعتبار بكثرة النفع ، وذلك فاسد عندنا ، لأن تكليف الغير لنفع الغير يكون ظمناً ، وإن بلغ ذلك النفع ، ما بلغ لولا ذلك وإلا كان لا يكون في العالم ظلم ، فما من شيء إلا وفيه مع الظالم وأهل بيته ، وفي عدم كثرة .

فضل ، في وجوب الأنطاف^(١) وذكر الخلاف فيه

وقبل الشروع في المسألة نذكر حقيقة اللطف جرباً على المادة للألفة .

(١) في المحيط فصل جيد لموضوع اللطف والسامه وشيرته . اطر المحيط ٢ : ٢٨٩ وما بعدها ونظرية اللطف من أم الطريقات التي أسلمها القدر .

اعلم ، أن اللطف هو كل ما يختار عنده المرء الواجب ويتجنب القبيح ، أو ما يكون عنده أقرب إما إلى اختيار أو إلى ترك القبيح .

والأساسي تختلف عليه فرمياً يسمى توفيقاً ، وربما يسمى عصمة ، إلى غير ذلك . وسندكر حقيقة هذه الأنطاف في مواضعها اللاحقة بها إن شاء الله تعالى .
ثم إن ما هذا حاله لا يخلو ؛ إما أن يكون من فعل الله تعالى ، أو من فعل غير الله .

وإذا كان من فعل غير الله جل جلاله ؛ فلما أن يكون من فعلنا ، أو من فعل غيرنا .

فإن كان من فعلنا وكان لطفاً لنا يجب علينا فعله إذا جرى مجرى التمرز من الضرر ؛ وقولنا إذا جرى مجرى التحرز من الضرر احترازاً عن النواقل ، فإنه ليس يجب أن تنفل ما هو لطف فيها ، لأنها إذا كانت لا يستضر بتركها أصلاً ، فلأن لا يستضر بترك ما هو لطف تابع لها أولى . فإذا كان من فعل غيرنا فلا يخلو ؛ إما أن يكون المعلوم من حاله أنه يفعل ذلك الفعل ؛ فإنه يحسن من الله تعالى أن يكتفينا التكليف الذي يكون ذلك الفعل لطفاً لنا فيه ، وإن كان المعلوم من حاله أنه لا يفعل فإنه لا يحسن بل يقيح ، فهذه جملة ما قدمه في هذه المسألة . ونعود بعد ذلك إلى ذكر الخلاف فيه .

اعلم ، أن الخلاف في هذه المسألة ، هم هؤلاء المجبرة ، وبشر بن المعتز ، وأصحابه من البغداديين .

وإن كان لا يتحقق الخلاف مع المجبرة في هذه المسألة ، لأن اللطف إذا كان لا يرجع به إلا إلى ما يختار المرء عنده فعلاً أو تركاً ، أو يكون أقرب عنده إلى

اختياره ، والقوم قد أبطلوا القول بالاختيار رأساً ، فلم يكن للكلام في ذلك مهم وجه ؛ وأيضاً ، فإن اللطف إذا كنا لانوجهه إلا لأنه زيادة في تمكين المكلف أو إزاحة عنه ، والقوم يجوزون على الله تعالى تكليف ما لا يطاق ، لم يكن لمكالتهم في هذه المسألة وجه .

فإن لا يتحقق الخلاف معهم ، وإنما يقع الخلاف من بشر بن الصنوبر ومن تابعه .

الخلاف مع بشر
هذه للشر

وهم قد ذهبوا إلى أن اللطف لا يجب على الله تعالى ، وجعلوا الملة في ذلك ، أن اللطف لو وجب على الله تعالى لكان لا يوجد في العالم عاص ، لأنه مامن مكلف إلا وفي مقدور الله تعالى من الأنطاف ما لو فعل به لاختار الواجب وتجنب القبيح ، فلما وجدنا في المكلفين من عصى الله تعالى ومن أطاعه ، تبيّننا أن ذلك اللطف لا يجب على الله تعالى .

فأما عندنا ، فإن الأمر بخلاف ما يقوله بشر وأصحابه ، إذ ليس يمنع أن يكون في المسكتين من يعلم الله تعالى من حاله أنه إن فعل به بعض الأفعال كان عند ذلك يختار الواجب ويتجنب القبيح أو يكون أقرب إلى ذلك ، وفيهم من هو خلافه ، حتى إن فعل به كل ما فعل لم يختار عنده واجباً ولا اجتناب قبيحاً .

وإذا (١) قد علمت هذا ، فاعلم أن شيوخنا المتقدمين كانوا يطاقون القول بوجوب الأنطاف إطلاقاً ، ولا وجه لذلك ، بل يجب أن يقسم الكلام فيه ويفصل ، فنقول :

إن الاعاف إما أن يكون متقدماً للتكليف ، أو مقارناً له ، أو متأخراً عنه ، ولا رابع .

فإن كان متقدماً فلا شك في أنه لا يجب ، لأنه إذا كان لا يجب إلا لتضمنه إزاحة علة المكلف ، ولا تكليف هالك حتى يجب هذا اللطف لمكانه . وأيضاً فإنه إذا جرى مجرى التمكين ، ومعلوم أن التمكين قبل التكليف لا يجب ، فكذلك اللطف .

وإذا كان مقارناً له فلا شبهة أيضاً في أنه لا يجب ، لأن أصل التكليف إذا كان لا يجب ، بل القديم تعالى متفضل به مبتدأ ، فلأن لا يجب ما هو نابغ له أولى ، فصح أن مراد الشايخ بذلك الإطلاق ما ذكرناه .

ثم لا يفرق الحال بين ما إذا كان لطفاً في الواجبات ، وبين ما إذا كان لطفاً في التوافل ، فإنه تعالى كما كلمنا الواجبات فقد كلمنا التوافل أيضاً ، فكان يجب عليه اللطف سواء كان لطفاً في فريضة أو في نافلة ، خلاف الواحد منا ؛ إذا ثبت هذا ، فالذي يدل على صحة ما احتراه من النذهب ، هو أنه تعالى إذا كلف المكلف وكان غرضه بذلك مريضه إلى درجة الثواب ، وعلم أن في مقدوره ما لو فعل به لاختار عنده الواجب واجتنب القبيح فلا بد من أن يفعل به ذلك الفعل ، وإلا عاد بالنقض على غرضه ، وصار الحال فيه كالحال في أحدنا إذا أراد من بعض أصدقائه أن يحبيه إلى طعام قد آخذه ، وعلم من حاله أنه لا يحبيه إلى طعام قد آخذه ، وعلم من حاله أنه لا يحبيه إلى طعامه إلا إذا بعث إليه بعض أعزته من ولد أو غيره ، فإنه يجب عليه أن يبعث ، حتى إذا لم يفعل عاد بالنقض على غرضه ، كذلك ههنا .

فإن قيل : إن ذلك إنما وجب في الشاهد لأنه يستتسر بإغراق ما أفق إن لم يحبه صديقه ، وهذا غير ثابت في القديم جل وعز .

وجوابنا ، إما خرض الكلام فيمن لا يبال بهذا القدر ولا يقع ذلك في حبه ،

وقول : إنه لو استمر به ذلك الداعي ثم لا يفعل ما ذكرناه ، فإنه يكون عائداً بالنقض على غرضه ؛ كذلك كان مثله في مسائلنا .

فإن قيل : لو كان الأمر على ما ذكرتموه ، لكان يجب في الواحد منا إذا أراد أن يضيف غيره وعلم من حاله أنه لا ينجيه إلا إذا بحث إليه بقبالات أملاكه . أن يجب ذلك عليه ، وأيضاً فكان يجب إذا قال لبيده : اسقني شربة من ماء . أو ماواني هذا الكوز ، وعلم من حاله أنه لا ينجيه إلى ذلك إلا إذا مكنته نفسه أو اعتق رقبته أن يجب ذلك عليه ، ومعلوم خلافه .

وجوابنا عن الأول ، أن أحدنا إنما يفعل ذلك للنفع والله ذكر الجليل ، أما إذا بلغ الأمر إلى هذا الحد ، فإن داعيه يتغير لا محالة ولا يستمر على ذلك ، لأن ما باعته بذلك من الضرر أضاع ما كان يرجوه منه من النفع والذكر الجليل ، ولا تسمح النفس ببذل الأموال النفيسة في ادخار هذا القدر من الذكر ؛ ولهذا ، إن كان يريد صيافة ملك وعلم أن في ضياعه ممكناً يوازي ذلك القدر ، فإنه يحسن بل يجب .

ولهكذا الجواب عن الثاني ، لأن المولى إذا علم من حاله أنه يموت من العطش إن لم يشرب تلك الشربة ، وعلم أنه لا ينجيها إلا إذا اعتقه ، فإنه يجب عليه ذلك ، وإلا عاد بالنقض على غرضه .

فإن قيل : لو كان كذلك ، لكان يجب إذا أراد أحدنا استدعاء جماعة من الكفار إلى الإسلام ، وعلم من حالهم أنهم لا ينجيونه إلا إذا شاطروهم على ماله أن يجب عليه ، وإلا كان عائداً بالنقض على غرضه على ما ذكرتموه في مسائلنا .

قيل له : إن أحدنا إذا استدعى غيره إلى الإسلام . فإما يفعل ذلك لإحتنا-

الذكر الحسن والرئاسة ، وربما لاسمع نفسه يبذل نصف ماله في ذلك ، حتى لو قدرنا أن يكون هذا الذي يدعوه إلى الإسلام له أعوان واتباع يعظم أمر داعيه إلى الإسلام ويفخم شأنه ، لكان يجب عليه أن يشاطره على ماله ، وإلا عاد على غرضه بالنقض على ما تقدم .

يبين ما ذكرنا وبرحه ، أنه إذا لم يقصد بدعوة الغير إلى الإسلام هذا الذي ذكرناه ، فلا وجه يذكر إلا نفع الغير ؛ وليس يلزمه تحمل المشقة لنفع الغير لأنه ليس بمكلف ، وإنما الله تعالى هو المكلف الذي لا غرض له في تكليفه إلا نفعه ، ففارق أحدهما الآخر .

ومن خالف في هذه المسألة فقد بى مذهبه على أصل فاسد ، وهو أنه ما من مكلف إلا وفي مقدور الله تعالى من اللطف ما لو فاعله به لاختار عنده الواجب واجتنب القبيح ، فلما وجدنا في المكلفين من أطاع وفيهم من عصى ، نبينا أن اللطف غير واجبة على الله تعالى . ونحن قد أفسدنا هذا المذهب في أول المسألة ، ونبينا أنه لا يمنع أن يعلم الله تعالى من حال بعضهم أنه إن فعل به ما فعل فإنه لا يصير لطفاً له ^(١) . ولذلك نظير في الشاهد ؛ فإنه لا يمنع أن يكون لأحدنا ولدان ، علم من حال أحدهما أنه لو سلك معه طريقة الرفق فإنه يختلف إلى المكتب ويقبل على التعليم ويستغل بما يريد منه ، ويعلم من حال الآخر أنه إن فعل به ما فعل من الرفق والنفق فإنه لا يختار ذلك ، كذلك في مسائلنا ؛ ولا يمنع أن يكون حال المكلفين مع الله تعالى هذا الحال .

ومن أسف ما يتعاقبون به في الأصل ويذكرونه في نصرة هذا المذهب ، قولهم : إنه تعالى قادر لذاته ، ومن حق القادر لذاته أن يكون قادراً على سائر

والثاني ، هو كلفات الصدقات والمدايا وغيرها ، فإنها في الحكم ذات من قبل الله تعالى وإن كان المتول لها غيره تعالى ، فلو لا خاتمه الواهب والموهوب والموهوب له ، وحمل أحدهما بحيث يربح في الهبة والآخر خسر منه ذلك وبمكنتهما من التمتع والاستمتع ، وإلا كان لا يصح من أحدهما ، ولا يمكن أحدهما قبولها والاستمتاع بها ، وإذا كان الواحد ما يكون منعاً على الغير لهبة وإن كان لا يتعلق به إلا من وجه واحد ، فقديم تعالى بأن يكون منعاً بها وقد تملت به من كل وجه أولى وأحرى^(١) .

فإن قيل : لو كان الأمر على ما ذكرتموه لكان يجب أن يكون القديم تعالى منعاً علينا بالكليف ، فقلبه يستحق التولب وبه يتوصل إليه . قلنا : هكذا قول ، لأنه لا فرق في العمة بين أن تكون منفعة يمكن الاستدراك بها ، وبين أن تكون مؤدية إلى المنفعة ، هذا على ما مر في صدر الكتاب .

فإن قيل : يلزم على هذا أن يكون القديم تعالى منعاً علينا بالإيمان ، وأن يستحق من جهتنا الشكر عليه ، قلنا : كذلك قول ، إلا أننا لا نطلق القول ، لأنه يوم الخط . بين ذلك ، أنه هو الذي حققنا وأحيانا وأقربنا وأكلنا وما خلقنا فبينا شهوة التبعيض أو مرة الحسن ، وكلنا وحملنا بحيث أمكننا . الإيمان بدلا من الكفر . والكفر بدلا من الإيمان ، وعرضنا بذلك إلى درء التواب ، فكانه هو الذي خلق فيما الإيمان وأسم به علينا ، إلا أنه لا يملك القول بذلك لما ذكرناه من كونه موهماً للخط ، حتى لو لم يوهم ذلك ، وعده من حالنا أما لا تنفي به أنه هو الذي خلق الإيمان فينا ، وأنه لا يستحق الشكر عليه نفسه ، وإنما يستحق الشكر على مفعولاته ، ولجوزنا إطلاق القول في ذلك ، فهذه طريقة القول في هذا الفصل .

فصل ، في القرآن^(١) وذكر الخلاف فيه .

ووجه اعتدائه بلفظ العدل هو ، أن القرآن عدل من أقوال الله سبحانه أن يقع على وجهه فيفتح ، وعلى وجه آخره يحسن ولفظ العدل كلام في أفعاله ، وما يجوز أن يفعله وما لا يجوز .

وأما ، فإنه له بما كان فيه من قبل اعتداله شديداً ، فإنه من إحدى نعم الله بل من أعظم النعم ، فإنه يرحم الحلال والحرام ، وله عرف الشرائع والأحكام ؛ وقد اختلف الناس فيه اختلافاً كبيراً .

فذهب الحشوية النواصب من الخبايا إلى أن هذا القرآن المنعوق المحلوق والكتوب في المصاحف غير مخلوق ولا محدث ، بل قديم مع الله تعالى .

ودعت الكثرانية إلى أن كلام الله تعالى هو معنى أولى من كلامه تعالى ، مع أنه شيء واحد نوره وإغيا . ويزور وقرآن ، وأن هذا الذي سمعته وبلغوه حكاية كلام الله تعالى ، وقرعوا بين الشاهد والغائب ، وما دروا أن ذلك يرحب عليهم قدم الحكاية أو حدوث الحكى ، فإن الحكاية وعكس لا بد أن يكونا من جنس واحد ، ولا يجوز افتراقهما في قدم ولا حدوث .

(١) الحديث في القرآن وكلام الله من أم المتأكل التي عرضت لمعكرى الإسلام ، وأدانتهم ضده . كبره في صفوف العلماء والعامة ، وأرسلت بها عدة كبيرة تعرف صحة الإيمان أحمد بن حنبل . وكان خطبته الخطيرة من الماردين من العراق يحضرون أم غير محبون . فمرعهم القصة حجة المادون بحق القرآن ، واستعملوا الصمعة خيفة من أعظم الخلفاء ، وهو المأمون ، وورثوا من أعظم وزراء بني العباس هو أحمد بن أبي دؤاد ، ودعت منه الخلاف كثيرين ، ومن القائلين بأنه غير مخلوق على رأيهم وليس لهم من أمور الحكم شيء . وراجع الخلفاء من القرآن تحت خطبته الناس ، وخرج أحمد بن حنبل من المدينة بصرفه إلى الشام على الفداء ، كما جعل المعركة سوقهم ومحاولهم أحد الناس بالمعنى على القول رأيهم أو أفعالهم على الدحل في الحرية المعكوبة مع أنهم روادها الأوائل .

وقالوا: إن كلامنا هو الذى نسميه؛ وليس هو بمعنى قائم بذات التكلم
ككلام الله تعالى، وإلى هذا المذهب ذهب الأشعري؛ إلا أنه لما رأى أن قوله:
أن الذى نتلوه فى الحاربي ونكتبه فى الصاحف حكاية لكلام الله تعالى يوجب
أن يكون كلامه أيضاً محدثاً وأصواتاً وحروفاً، لأن الحكاية يجب أن تكون
من جنس المحكى، قال: إن هذا السموع هو عبارة لكلام الله تعالى؛ ولم يدر
أن العبارة يجب أن تكون من جنس المعبر عنه، إلا أنه قد جرى على القياس
قال: الكلام معنى قائم بذات التكلم من دون فرق بين الشاهد والمائب،
فلقد أصاب فى خطئه هذا.

وأما مذهبنا فى ذلك، فهو أن القرآن كلام الله تعالى ووجهه، وهو مخلوق
محدث (١)، أنزله الله على نبيه ليكون علماً ودالاً على نبوته، وجملة دلالة لما
على الأحكام ترجع إليه فى الحلال والحرام، واستوجب منا بذلك الحمد والشكر
والتعظيم والتعديس. وإذن هو الذى نسمعه اليوم ونتلو، وإن لم يكن محدثاً من
جهة الله تعالى فهو مضاف إليه على الحقيقة، كما يضاف ما نشده اليوم من قصيدته
امرى القيس على الحقيقة، وإن لم يكن محدثاً لها من جهة الآن.

وإذ قد فرغنا من ذكر شطر الخلاف فى هذه المسألة، نعود إلى الكلام فيها،
ونذكر حقيقة الكلام، وأنه الحروف المنظومة والأصوات المقطعة.

(١) هذا الموضوع يخلق جنات الله عند مشق الصفات الأزلية، ويخلق خلقه عند الله
ينموها، ولذلك أوردته انقاصى فى باب البدل والأصل كما رأينا. وتلخص المسألة فى أن
الذين قالوا بالصفات الأزلية قد أثبتوا كلام الله قديماً، وأول من قال بهذا من المتكلمين عدا
ابن كلاب لأن السلف كانوا يصرحون من وصف القرآن بأنه قديم، وقالوا فقط: أنه غير مخلوق.
لكن القمطر زادوا بأن كلام الله مخلوق محدث، وبعبارة الأشعري متناً لأن كلاب يسمي الكلام
النفس الأزل القديم، والكلام المخلوق بالأمر والنهى والخبر، وهو حادث.

إلا أن هذا لا يصح إيراده على طريق التعديد، لأن الحروف المنظومة هى
الأصوات المنقطعة، والأصوات المعطاة هى الحروف المنظومة على الصحيح من
المذهب، الذى اختاره شيخنا أبوهاشم، فيكون فى معد تكرار لا فائدة فيه.
يبين ذلك، أن الأصوات المقطعة لو كانت أمراً زائداً على الحروف
للمنظومة لصح فيها طريقة الإفصال إذ لا علاقة، ولأن الحروف جمع، وأقل الجمع
ثلاثة، وهذا يقتضى أن لا يكون الحرفان كلاماً؛ وإس كدناك، فإن قون:
مر، وسس، وقل، وكل، حرفان مع أنه كلام.

فالأولى أن نقول فى حده: هو ما انتظم من حرفين فصاعداً، أو ما له نظام
من الحروف مخصوص.

فلان لم على هذا أن لا يكون هو لم ق، وع، كلاماً؛ لأن ق، وع، حرفان.
يبين لك ذلك، إذا وقعت عليه، فليك تقول فى الوقف: قه، وعه. بذلك على
هذا هو أنهم نصوا على أنه لا يصح الاستداء إلا بالتحريك، ولا الوقف إلا على
الساكن، فنولاً أن: ق وع حرفان، وبلا فكيف يصح الاستداء به والوقف
عليه، فصح ما قلناه.

ولا يلزم علينا تحديدنا الكلام بما له نظام، فإن أكثر ما فى ذلك أنه
تحديد بالجواز، وذلك باتباع.

ولا يجب أن يكون متديداً، بخلاف ما ذهب إليه شيخنا أبوهاشم، وإلا كانوا
لا يملكون للهمل من أقسام الكلام وقد عرووه منه.

وأيضاً فلو كان الكلام هو ما يفيد، على ما يحكى عن أبى هاشم، لكان يجب
أن يفتقر الأصابع والاشارة بالأس أن يكتم كلاماً، ومعلوم خلافه.

فهذا هو حقيقة الكلام ، ولا فرق بين أن يكون مهملًا أو مستملاً ، أو أن لا يكون من حرفين محملين على ما سر لآي هاشم في بعض المواضع ، لأن المركب من حرفين متماثلين قد يكون كلاماً أياً ؛ ألا ترى أن قوله صلى الله عليه « ما أنا من ددر ولا الددني » (١) كيف كان كلاماً مع تركبه من دالين ؟ وهكذا فإليك تسمع الناس يقولون : كك ، لهذا الحيوان المحصوص ، وشش ، لهذا المدد المحصوص ، وسس للزفة ، وكك للبعوض ، وأشياء ذلك أكثر من أن يأتي عليه المدد والمحصر . فأما ما يقوله النحويون من أن الكلام هو ما يكون مفيداً ، والفيد هو ما تركب من حرف واسم أو اسم واسم كقولك زيد قائم ، أو من فعل واسم كقولك قام زيد ، فإنما يفتنون به الكلام الاصطلاحي دون اللغوي

وإذا قد عرفت حقيقة الكلام ، فاعلم أنه من نعم الله تعالى العظام ، لأنه (١) به يتصور الأفهام والاستفهام ، ولا يقوم غيره هذا المقام ، ولا شيء يتسع له الكلام ، لأن الذي يشتهه الحال فيه ليس إلا عقد الأصابع والإشارة بالرأس ، ولا شك أنه لا يتسع اتساعه ، فمعلوم أن الأخرس لا يمكنه أن يدل على شيء ، والله تعالى وعده ، ولا يفتنى منه ذلك على الحد الذي يفتنى من التكليم ، أما الكتابة فإنه وإن عظم الاستعاضة بها إلا أنها لا تبلغ درجة الكلام ، وأيضاً فإن الفائدة بها ترتب على الفائدة بالكلام ، فلو لا أنه تعالى بفضله وسعة حوده ألهمنا المواضعة على ذلك ، وإلا كنا لا نتمكن من شيء من هذه الأشياء التي ذكرناها .

وإذا قد تبين لك هذه الجملة في كلامنا ، فكلام الله تعالى المنزل على رسوله أدخل في باب النعمة ، لأن به يعرف العلال والحرام ، وإليه يرجع في النعم

(١) الدد : الله والمب : والمحدث في النهاية في غريب الأثر لابن الأثير ، باب الدد مع الدال .
(٢) لأن ، في س

والأحكام ، ولذلك قلنا : إن كلام الله تعالى لا يجوز أن يعبرى عن العائدة ، حتى لا يجوز أن يخاطبنا بخطاب ثم لا يريد به شيئاً أو يريد به غير ظاهره ولا بينه ، لأن ذلك ينزل في القبح منزلة مخاطبة الزنجى بالعربية والعربى بالزنجية ، فكما أن ذلك لا يحسن بل يعد من باب العبث ، كذلك في مسائلنا .

فصل من هذه الجملة ، أن كلام الله تعالى إنما يكون نعمة إذا كان على الحد الذي ذكرناه ، فأما إذا كان الأمر في ذلك على ما يقوله هؤلاء الجبهة ، فإنه مما لا يثبت فيه شيء ، من ذلك ، سيما إذا أتبعوه قديماً : فمعلوم أنه لا يصح الاستعاضة بالتقديم ، (١) خاصة إذا جوزوا عليه الكذب ، وأن يأتي بخطاب لا يريد به شيئاً أصلاً ، وأن يؤخر بيان الجميل عن حال (٢) الخطاب ، بل عن حال (٣) الحاجة ونمود بمد هذه الجملة إلى إبطال هذه المذاهب .

أما الكلام على الصنف الأول ، الذين قالوا : إن القرآن قديم مع الله تعالى ، فهو (٤) أن تقول لهم : إنكم قد بلغت في الجبهة إلى أقصى العماية ، فإن القرآن يقدّمه الله على سائر ما ، وما هذا سبيله لا يجوز أن يكون قديماً ، إذ التقديم هو ما لا يقدّمه غيره . بين ذلك أن الممرة في قوله : الحمد لله ، متقدمة على اللام ، واللام على الحاء ، وذلك مما لا يثبت معه التقديم ، وهكذا الحال في جميع القرآن ؛ ولأنه سور منفصلة وآيات مقطعة ، له أول وآخر ، ونصف ، ورابع ، وسدس ، وسبع ، وما يكون بهذا الوصف كيف يجوز أن يكون قديماً .

وفد دل الله على ذلك في محكم كتابه فقال : « وما ياتيه من ذكر من ربهم محدث » (٥) « والله هو القرآن ، بدليل قوله : « إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون » (٦)

إبطال قول من يقول أن القرآن قديم

(١) وخاصة ، في س
(٢) حاة ، في أ
(٣) حاة ، في س
(٤) الأبياء . ٢
(٥) حاة ، في أ
(٦) الحمر ٩

قد وصفه بأنه محدث ، ووصفه بأنه منزل ، والنزل لا يكون إلا محدثاً ؛ وفيه دلالة على حدوثه من وجه آخر ، لأنه قال : « **وانا لمخالفون** » فلو كان قديماً ١١ احتاج إلى حافظ يحفظه .

وبدل أيضاً على ذلك قوله تعالى : « **الر كتب لحكم آياته ثم فصلت** » (١) بين كونه مركباً من هذه الحروف ، وذلك دلالة حدوثه ، ثم وصفه بأنه كتاب أى ، مجتمع (٢) من كتب ، ومنه سميت الكتيبة كتيبة لاجتماعها ، وما كان محدثاً لا يجوز أن يكون قديماً ؛ ووصفه بأنه محكم ، والمحكم من صفات الأنفال ؛ وقال بعد ذلك : ثم فصلت ، وما يكون مفصلاً كيف يجوز أن يكون قديماً . وأظهر من هذا كله قوله تعالى : « **لله قول أحسن الحديث كتاباً متشابهاً** » (٣) مثاني (٤) وصفه بأنه منزل أولاً ، ثم قال : أحسن الحديث ، وصفه بالحسن ، والحسن من صفات الأنفال ؛ ووصفه بأنه حديث ، وهو والحديث واحد ، فهذا صريح ما أدينه ؛ وسماه كتاباً وذلك يدل على حدوثه كما تقدم ، وقال : متشابهاً ، أى شبه بعضه ببعضاً في الإعجاز والدلالة على صدق من ظهر عليه ؛ وما هذا حاله لابد من أن يكون محدثاً ، فهذا هو الكلام على الصنف الأول .

وأما الكلام على من قال إن كلام الله معنى بذاته ، فهو أن قولنا إن هذا دخول منكم في كل جهالة ، لأن الكلام الذى أثبتوه مما لا يعمد إلى ولا طريق إليه ، وإثبات ما لا طريق إليه يفتح باب كل جهالة ، ويوجب عليكم دور الحالات ، نحو : أن تحوزوا أن يكون في الحل ممان ولا طريق إليها ، وأن تكون في بدن الميت حياة وقطرة وشهوة إلا أنه لا طريق إلى شيء من ذلك ، ومن بلغ إلى هذا الحد فقد تنهى في الجهالة .

إبطال أن كلام الله معنى قائم بذاته

فإن قيل : لم قلتم إنه لا طريق إليه ؟ قلنا : لأن المعنى إذا لم يعلم ضرورة ، فالطريق إليه إما أن يكون صفة صادرة عنه ، أو حكماً أوجبه هو (١) ، وليس هنا صفة تصدر عن الكلام الذى أثبتوه ، ولا حكم له توصل به إلى إثباته ، فإثباته وإحلال هذه يؤدى إلى ما ذكرناه .

فإن قيل : إن أحدنا إذا أراد أن يتكلم فإنه قبل الكلام يحمد من نفسه شيئاً ، ذلك الشيء هو الذى أثبتناه كلاماً ، وأجلى الأمور ما يحمد الإنسان من نفسه . قيل له : إن ما ذكرتموه يمكن أن يرجع به إلى شيء آخر ، وهو القصد إلى الكلام أو الإرادة له أو العزم عليه أو العلم به أو التفكير في كيفية ترتيبه ، فإذا أمكن أن يرجع به إلى هذه الأمور ، لم يجوز أن ينصرف (٢) إلى ما ذكرتموه .

وحكى عن بعض متأخريهم وهو ابن فورك الأصفهاني (٣) ، أنه ذهب إلى أن المرجع بالكلام إلى الفكر ، وهذا (٤) بوجوبه عليه أن يكون الله تعالى موصوفاً بالتكلم ، أو أن يكون مفكراً ، تعالى الله عن ذلك . وهذا دخول منهم في الجوسية ، فهم الذين جوزوا الفكر على البارئ تعالى حيث قولوا : إنه تعالى فكر (٥) فكرة رديئة فتولد (٦) من فكرته الشيطان ، فيكون ذلك أحد وجوه للضلالة بينهم وبين الجوس .

فإن قيل : أو ليس أهل اللبس يقولون : في نفس كلام ، فكيف يصح ما ذكرتموه ؟

قلنا : إن ما ذكرتموه عكس الواجب ، فإن الأصل أن تثبت المعاني أولاً ثم يبرر عنها عبارات ، وأنتم فقد جعلتم العبارات طريقاً إلى إثبات المعاني ووصلة

(١) محذوفة من م

(٢) ينصرف ، في م

(٣) هو محمد بن الحسن بن فورك ، كان ضيقاً ، أصولياً ، واعظاً ، وكان في الكلام على مذهب الأشاعرة . توفي سنة ٥٤٠ هـ . طبقات الحنابلة ٣ : ٥٢ .

(٤) هو ، في م

(٥) يشكر ، في م

(٦) تولد ، في م

(٢) جمع ، في م

(١) هو د

(٢) الزمر ٢٢

إليها ، وذلك مما لا وجه له ، لأنه لو لم يخلق العرب أو خلقهم حرماً ، لكان لابد من أن يمكننا معرفة الكلام وماهيته ، وعلى ما قلوه لا يتصور ذلك .

وبعد ، فإن العرب كما تقول : في نفس الكلام ، فقد تقول في نفس : بناء دار ، أو حج بيت الله تعالى ، أو زيارة قبر رسول الله ؛ فكان يجب أن تكون هذه الأفعال كلها معاني في النفس قائمة بذات فاعلها والمعلوم خلافة .

فإن قيل ^(١) : إن مرادهم بذلك ، في نفس العزم على بناء دار ، وعلى حج بيت الله تعالى ، إلى ما شاكل ذلك ، قلنا : فارض بمثل هذا الجواب .

فإن قيل : ما أكرتم أن ههنا طريقاً إلى إثبات الكلام ، وهو مضاده للغرس والكوت ؟ قلنا : ليس ^(٢) للكلام ضد لامن جنبه ولا من غير حنقه ؛ وبعد ، فلو كان الحرس والكوت يصادان الكلام ، لكانا لا يصادان إلا هذا الذي نسمعه نحن وأنتم ولا يمدون ذلك كلاماً ، ويقال لهم أيضاً : إن المرجع بالحرس إلى فساد بلحق آلة الكلام ، والكوت هو ^(٣) أن لا يستعمل آلة الكلام فيه حالة قدرته على استعماله ، فلو كان ذلك ضد الكلام لكان لا ينبغي أن يصح من الله تعالى خلق الكلام في لسان الأخرس والساكت ، وإلا فقد اجتمع الضدان ، والمعلوم خلافة ، فيبطل كلامهم ^(٤) هذا من كل وجه .

وإذا قد فرغنا من الكلام فيها بتملق بالمعنى ، فإنما يتبع ما يستعملونه ^(٥) من العبارة ، ونحصل الكلام عليهم فيها فنقول :

(٢) ساقطة من م

(٤) كلامه ، ق م

(١) مرادهم ، ق م

(٣) فهو ، ق م

(٥) ق م ، ق م

قولكم : إن الكلام معنى قائم بذاته القديم تعالى يحتمل أموراً ، لأن القيام قد يذكر ويراد به الاتصاف ، كما يقال : فلان قائم ، أى منصب ؛ وقد يذكر ويراد به الدوام ، كقوله : الحى القيوم أى الدائم ؛ وقد يذكر ويراد به الحفظ ، كما يقال : السقف قائم بالسارية أى محفوظ به على معنى أنه لولاه لسط ؛ وقد يذكر ويراد به الحلول ، كما يقال : الكون قائم بالحل ، وشيء من ذلك لا يتصور في هذه المسألة ، لأن الاتصاف والحلول وغيرها مما لا يجوز على الله تعالى .

فإن قيل : إنا لا نريد بهذه العبارة شيئاً من الأشياء ، وإنما نسمى بها ^(١) أنه موجود به . قلنا : إن هذه العبارة أيضاً ^(٢) تستعمل في معنيين :

أحدهما : أنه واقع من جهته وأنه هو الذى فعله ، على ما يقال في السموات والأرض أنها موجودة بالله .

والثانى : أنه لولاه لما وجد ، كما يقال العرض موجود بحله ؛ فإن أردتم به الأول ، فهو الذى نقوله ، إلا أنه يقتضى حدوثه ؛ وإن أردتم به الثانى فلا يصح ، لأنه يوجب أن يكون ذلك المعنى قائماً بحياة القديم تعالى وقدرته لا بذاته ، وقد عرف خلافة .

وقد دل بمد هذه الجملة على أن التشكيم هو فاعل الكلام ، ليفسد به مذهبوا إليه في هذا الباب .

والذى يدل على صحة ذلك ، هو أن أهل الثقة لما اعتقدوا تعلق الكلام بفاعله سموه متكلماً ، ومتى لم يعتقدوا ذلك فيه لم يسموه به . وعلى هذا فإنهم أضاعوا كلام المصروع إلى الجنى ، فقالوا : إن الجنى يتكلم على لسانه ، لما رأوا أن ذلك الكلام لا يتعلق به تعلق الفعل بفاعله ، فلو جاز أن يقال في التشكيم إنه

(١) به ، ق م

(٢) ما بين الموصوفين ، فتشمل على ، ق م

ليس هو فاعل الكلام ، لجاز مثله في الشاتم والضارب والكاسر وغير ذلك ،
فالطريقة في الجميع واحدة ، وإن كان البعض أظهر من البعض ، وقد عرف
خلافه .

وبدل على ذلك أيضاً ، هو أن التكلم لا يمحور ؛ إما أن يكون متكماً لأنه
فعل الكلام ، أو لأن الكلام أوجب له حالة أو (١) صفة ، أو لأن الكلام
حله أو (٢) بعضه ، أو لأن الكلام أثر في آله على معنى أنه نقي الحرس
والسكوت عنه ، أو لأنه موجود به ، والأقسام كلها باسطة ، فلم يبق إلا أن تكون
التكلم إنما كان متكماً لأنه (٣) فاعل الكلام على ما نقوله .

فإن قيل : لم لا يمحور أن يكون التكلم متكماً لأن الكلام أوجب له حالة
أو صفة ؟ قلنا : إنه (٤) لا حال للتكلم بكونه متكماً ، إذ لا طريق إليه ،
وإثبات ما لا طريق إليه بفتح باب الجهالات على ما مر .

فإن قيل : إن ههنا طريقاً ؛ فإن الواحد منا يفصل بين كونه متكماً وبين
أن لا يكون متكماً ، وأجلى الأمور ما يحده الإنسان من نفسه .

قلنا إن هذه التفرقة إذا أمكن أن ترجع بها إلى أنه يفعل في إحدى الحالتين
الكلام ولا يفعل في الحالة الثانية ، لم يمكن أن يرجع به إلى ما ذكرتموه .

وبدل على ذلك أيضاً ، هو أنه لو كان للتكلم بكونه متكماً حال وصفة ،
لكان يجب أن يسبق العلم بذلك الحال (٥) قبل العلم بالكلام ، كما في كونه

(١) أو حل ، في ص
(٢) لا ، في ص

(١) و ، في ص
(٢) حل ، في ص
(٣) المنة ، في أ

عالمًا ، فإن العالم لما كان (١) له بكونه عالمًا حال ، يسبق علمًا بكونه عالمًا على
العلم بما يوجه وهو العلم . وكذلك في المتحرك ، فإن المتحرك لما كان له بكونه
متحركًا حالة وصفه ، حصل العلم بكونه متحركًا قبل العلم بالحركة ، كذلك يجب
مثله في مسائلنا ، فكان يجب أن تعلم كون المرء متكماً وإن لم يحظر بيانا
الكلام ، والمعلوم خلافه ؛ فإننا ما لم نعلم تعلق الكلام به تعلق العمل بفعله لم نعلم
كونه متكماً .

فإن قيل : لم لا يمحور أن يكون التكلم متكماً لأن الكلام حله أو حل بعضه ؟
قلنا : لأنه لو كان كذلك لكان يجب أن يكون اللسان هو التكلم ، لأن
الكلام حله دون غيره ، وأن يكون هو المبعوث بالرسالة ، لتؤدي لها ، المستحق
المدح والتعظيم عليها ، ولكان يجب أن يكون اللسان هو القادف المستحق الجلد ،
والمعلوم خلافه ؛ وأيضاً ، فكان يجب أن يكون اللسان هو الشاعر ، لأن الشعر إنما
يعله ، وذلك يوجب صحة العمل بالحكم وثانيه من ليس بعالم ، وقد عرف خلافه .

وأيضاً ، فكان يجب أن لا يوجد في العالم متكلم لأن أقل الكلام حرفان ،
وما من حرف إلا وقد اختص بمخرج مخصوص لا يمكن إخراجه من غير مخرجه
فلا يجتمعان والحال ما قلناه في محل واحد حتى يكون ذلك الحل متكماً ، وفي
ذلك ما قلناه .

فإن قيل : لم لا يمحور أن يكون التكلم متكماً لأنه أثر في آله (٢) ، على معنى
أنه نقي (٣) الحرس وسكوته ؟ قلنا : لما قدر من (٤) أن الحرس والسكوت
لا يضادان الكلام ، بل لا ضد للكلام أصلاً .

(٢) حالة ، في ص
(٣) لعمنة ، في ص

(١) لسان ، في ص
(٢) يقي ، في ص

كلام أن يكون
متكلاً لأن الكلام
يحتاج إليه

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون المتكلم متكلاً لأن الكلام يحتاج إليه ؟

قلنا : إذا كان المتكلم محتاجاً إلى الكلام ، والكلام محتاجاً إلى المتكلم ،
فقد احتاج كل واحد منهما إلى صاحبه ، ووجب الحاجة واحد ، وذلك في الاستعانة
بمنزلة حاجة الشيء إلى نفسه .

فإن قيل : لم لا يجوز أن تكون حاجته حاجة التضمن ؟ قلنا : لا يجوز ذلك ،
لأن حاجة التضمن هو أن لا يحصل الدات إلا على صفة ، ولا يحصل على تلك
الصفة إلا وهو حاصل على صفة أخرى ، ولا يحصل على تلك الصفة إلا معنى ،
فيقال : إن ذلك الشيء وجوده مضمن به ، كما يقال في الجوهر أنه مضمن
بالكون ، على معنى أنه لا يوجد إلا وهو متحيز ، ولا يكون متحيزاً وإلا وهو
كائن ، ولا يكون كائناً إلا يكون ، وهذا مما لا يتصور في الكلام والمتكلم ،
فلا يصح أن يكون بينهما حاجة التضمن .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون المتكلم متكلاً لأن الكلام موجود ، أو
قديم بذاته ؟ قلنا : قد أجبنا عن كلنا العبارتين ، وبيننا فسادهما وفساد معانيهما
في غير هذا الوضع .

لأن الكلام
متكلاً لأن الكلام
موجود به أو قديم
بذاته

قيل : لم لا يجوز أن يكون المتكلم متكلاً لأن الكلام كلامه أو كلام له ؟
قلنا : إن هذا يستعمل على وجهين : أحدهما ، بمعنى الاتصال والاختصاص ،
والثاني بمعنى الملك ، وأى ذلك كان منهما (١) فإنه لا يتصور في الكلام
والمتكلم .

لأن الكلام
متكلاً لأن الكلام
كلامه لا لأنه
له

فإن قيل : إن المراد بقولنا إن الكلام كلامه أو كلام له ، أى أنه فعله (١) ،
قلنا : هذا صريح مذهبنا فلا ننازعكم فيه .

إذا ثبتت هذه الجملة فاعلم ، أن الطريق الذي به يعرف أن الكلام كلام
المتكلم طريقان : أحدهما ، أن يسمع منه ويعلم وقوفه على دواعيه ، والثاني ، أن
يخبرنا منبه صادق بذلك ، هذا إذا كان الكلام في الشاهد .

فأما في القديم تعالى ، فإنما نعلم أن الكلام كلامه بطريقين : أحدهما
أن يكون واقعاً على وجه لا يصح وقوعه على ذلك الوجه من القادرين بالقدر ،
كأن يوجد في حصاة أو شجرة أو حجر أو غير ذلك . والثاني ، كأن يخبرنا نبي
صادق ، وبهذه الطريقة الأخيرة عدنا أن القرآن كلام الله تعالى (٢) ، لأنه لو لم
يخبرنا النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم بذلك ، ولم يعرف من دينه ضرورة ،
ولا دل عليه قوله تعالى (٣) : « ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً »
وإلا كنا نجوز أن يكون من جهة صلى الله عليه وسلم ، لأنه ليس من ضرورة
المعجز (٤) أن يكون من جهة الله تعالى ، بل لا يتمع أن يمكن الله بيه أو غيره ،
فيظهره على المدعى النبوة إذا كان صادقاً ، وإنما الذي يجب في المعجز أن يكون
ناقضاً للعادة خارقاً لها .

وقد ذكر رحمه الله بعد هذه الجملة ، أن هذا الكلام الذي أثبتوه قائماً
بذات الباري إما أن يثبتوه حالاً في الله تعالى ، فإنه تعالى يستحيل أن يكون
محلاً ، لأن الحل متعيز ، والتعيز محدث ، وقد ثبت قدمه .

(١) فعله ، أى من
(٢) بالصفة من من
(٣) المعجزات ، أى من
(٤) بالصفة من من

وإما أن يثبتوه موحوداً لافي محل ، وذلك أيضاً محال ، فإن حكم الكلام مقصور على محله ، منه يسمع وعليه يضاد ضده ، فلو وجد لافي محل لاقلب جنسه ، وذلك محال .

وأيضاً ، فلو صح وجوده لافي محل وقدرنا فيه التضاد ، لكان لا يخلو حال الكلامين وقد وجدنا لافي المحل من أن يتضادا أو لا يتضادا ، فإن لم يتضادا مع أن وجود أحدهما على حد وجود الآخر ، لم يصح ؛ لأن ذلك يقتضى قلب أحدهما ؛ وإن تضادا كان يجب أن يكون تضادهما على مجرد الوجود ، وذلك يوجب أن لا يصح وجود كلامين مختلفين في العالم ، وقد عرف خلافه . فصح لك في هذه الجملة أن الكلام لا يصح وجوده لافي محل .

وإما أن يثبتوه موجوداً في غيره وذلك يقتضى حدوثه ، لأن القديم لا يخل بالحدث ، ومحله إذا وجد فلا بد من أن يكون غير الله تعالى لاستحالة أن يكون الله تعالى محلاً لشيء من الأشياء .

نم لا يجب أن يكون مبنياً بنية مخصوصة على ما يحكى عن أبي علي ، وكان يذهب إليه أبو هاشم أولاً ثم رجع عنه وقال : إن حكمه مقصور على محله على ما ذكرنا ، وما هذا سبيله فلا حاجة به إلى مزيد من محله ، اعتبر به بالسواد وغيره من المعاني التي يكون حكمها مقصوراً على محلهما .

ولهذه الطريقة لم يجب في محله أن يكون متحركاً لامحالة^(١) ، على ما يحكى ، ،
فأبى علي أن به حاجة إلى الحركة .

يبين ما ذكرناه وبوضعه ، أنه لو احتاج إلى الحركة لكان لا وجه له إلا

(١) فاعلة من ص

أن الحركة سبب فيه ؛ وليس كذلك ، فإن سببه على الصحيح من المذهب إنما هو الاعتماد بشرط الصلابة التي يرجع بها إلى تأليف بين جسمين صليبين عقيب حركات متوالية ، أو حركات نقل السككنات بينها ، وإنما كان هكذا لأنه يوجد بحسب الاعتماد الذي وصفناه ، يقل بقلته ويكثر بكثرته ، فلو جاز والحال هذه أن يكون سببه غيره لكان لا يمكننا أن تثبت شيئاً من الأسباب .

وبعد ، فإننا إذا ضربنا جويزة على سندانة فإنا نسمع منها صوتاً ، فقد وجد الصوت ولا حركة ، ولو كان محتاجاً إليها لم نجد ذلك .

ومتى قيل : إن الصوت في السندانة إنما تولد من حركة الجوزة ، قلنا : إن الحركة لاحقة لها ، فلو ولدت الصوت لولده في محلها ، وإلا لم تكن بالتوليد في هذه الجهة أولى من التوليد في غيرها ، وذلك يقتضى أن تولده في سائر الجهات ، ومعلوم خلافه .

فإن قيل : قد علمنا أن من ضرب الطست فإن الصوت الذي يتولد فيه يقف على الحركة وبوجود بحسبها ، فلماذا وقف طستين الطست على الحركة ثبتت بنيتها وينقطع بانقضائها إن لم يحتاج إليها ولم يتولد عنها ؟ قلنا : إنه إنما يتولد عن الاعتماد بشرط الصلابة ، وهي عبارة عن تأليف مخصوص واقع عقيب حركات متوالية أو حركات نقل السكون بينها على ما ذكرنا ، فلقد شرط بلقيش توليد الاعتماد ، لا لأن الحركة هي المولدة .

فإن قيل : كيف يكون القديم تعالى متكلماً بكلام يوجد في غيره ، قلنا : كما يكون منعماً بنعمة توجد في غيره ، ودارقاً برزق يوجد في غيره ، وهذا لأن التكلم هو فاعل الكلام ، وليس من شرط الفاعل أن عليه فعله لامحالة ولصحة

هذه (١) الطريقة التي سلكتها في هذه المسائل من أن الكلام حكمه مقصود على محله فلا يحتاج إلا إلى مجرد الحذف ، فمنعنا مما يوجب شيئا أبو علي بن خلاد ، وهو أن لا يوجد الكلام إلا في الهواء ، وقلنا : إن الهواء وغير الهواء سواء في صحة وجود الكلام فيه .

وعلى المحلة ، فإن أحدا إذا كان لا يمكنه أن يتكلم إلا باللسان ، وإذا كان متمكنا من النفس ، وإلا بسبب هو الاعتماد بشرط العكة ، فلا أنه لما كان قادرا بقدرة لم يستغن عن مثل هذه الآلات لما بين في الكشف ، لا لأن الكلام في نفسه يفتر إلى شيء من هذه الأشياء عو السبب (٢) والحركة والموت . فهذه جملة ما يحتمله هذا الموضع .

والدخالف في قدم القرآن شبه ، من جعلتها :

قولهم : قد ثبت أن القرآن مشتمل (٣) على أسماء الله تعالى ، والاسم والسمي واحد ، فيجب في القرآن أن يكون قديما مثل الله تعالى . قالوا : والذي يدل على أن الاسم والسمي واحد ، هو أن أحدا عند الخلف يقول : الله والله ، وهكذا يقول باسم الله ، ولا يكون كذلك إلا والأمر على ما قلناه . وكذلك فقد قال لبيد إلى الحول ثم اسم السلام عليك ومن يلك حولا كاملا فقد اعتذر

أي السلام عليك . وهكذا فإن أحدا إذا قال : طلقت زينب ، كان الطلاق واقعا عليها ، فهو لم يكن الاسم والسمي واحداً لكان لا يكون ذلك (٤) كذلك .

وجوابنا أن هذه جهالة منكم مفرطة ، لأن الاسم والسمي لو كان واحداً

لكان يجب إذا سمي أحدهم ببعض التجات أن يتجس فيه ، وإذا سمي بمصر الحلاوات أن يحلو فيه ، وإذا سمي شيئاً من الحرفات أن يحترق فيه ، وليس الأمر كذلك ؛ فما كل من قال ناراً أحرقته فيه (١) وعلى هذا قال بعضهم :

لو كان من قال ناراً أحرقته فيه لما تقوه باسم النار مخلوق

وأيضاً ، فكيف يتصور أن يكون الاسم والسمي واحداً ، مع أن الاسم عرض والسمي جسم .

وأما ما ذكره من الحلف ، فإن أحدا إذا أراد أن يظهر ذلك من نفسه لم يمكنه إلا بالعبرة عنه ، فكيف يصح ما ذكرتموه ؟ ولو كان الأمر على ما زعمتموه لكان يجب في الله تعالى أن يكون محدثاً فإن الحلف لا شك في حدوثه .

وأما قولنا : (٢) بسم الله الرحمن الرحيم ، فإنما قرؤوه لما لنا فيه من اللطف ، والله قد تعبدنا به .

وقول لبيد : إلى الحول ثم اسم السلام عليك ، محاز ، ونحن لا نسكر استعمال المجازات .

وقولهم : ضرب زيد عمراً وطلقت زينب ، فإن ذلك إنما انصرف إلى السمي لأن أحدا أراد أن يصرفه إليه .

فإن قيل : إن كلامنا في الاسم ، وما ذكرتموه كلام في التسمية ، قلنا : لا فرق بين الاسم والتسمية ، ألا ترى أنه لا فرق بين أن يقول القائل : سمي فلان فلاناً تسمية حسنة ، وبين أن يقول سماه (٣) اسماً حسناً ، ولهذا لو أثبت (٤) أحدهما ونفى بالآخر تناقض الكلام .

(١) في ما تقوه باسم النار ، في من (٢) قولهم ، في من (٣) سمي فلان فلاناً ، في من (٤) ثبت ، في من

(١) ماضية من من (٢) المل ، في من (٣) يشهد ، في من (٤) محدودة من من

شبه المخالفين في قدم القرآن

وهنا حكاية حرت بين بعضهم مع شيخ من شيو حناء هذا موضعها. وفيه
أن بعض الحاشية ناصر أما المذيل في هذه المسألة، فأخذ لوحاً وكتب عليه: الله،
قال: أفتنكر أن يكون هذا هو الله وتدفع المحسوس؟ وأخذ أبو المذيل الماء
من يده (١) وكتب بحبه: الله آخر، فقال للحنبل أيهما الله إذن؟ فاقطع الماء.

وقد ملقوا في ذلك بآيات من القرآن، من جعلتها، قوله تعالى: «الاله الملقى
والامر» قالوا: إنه تعالى فصل بين الخلق والامر، وفي ذلك دلالة على أن الامر
غير مخلوق.

وجوابنا أن هذا باطل، لأن مجرد الفصل لا يدل على اختلاف الجنتين،
أو لا ترى أنه تعالى فصل بين نبينا وبين غيره من الأنبياء عليهم السلام قوله:
«وإذا أخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح»، ثم لا يجب أن لا يكون
نبيا من الأنبياء، وكذلك فإنه فصل بين المحش والمسكر ثم لا يجب أن لا يكون
المحشاء غير المنكر، وأيضاً فإنه تعالى فصل بين الناكهة والزمان بقوله:
«فيها فاكهة ونخل وزمان» ثم لا يجب أن لا يكون الزمان من الناكهة: «الزمان»
في مآلنا.

فإن قيل: فما فائدة الفصل؟ قلنا: قد بمصل للتنظيم والفحيم كقوله:
جبريل وميكائيل وبين غيرهما من الملائكة، وكفصله بين نبينا وبين غيره
من الأنبياء.

فإن قيل: كما يفصل للتنظيم فقد يفصل لاختلاف المدكورين، فلم حاتم هذا
المصل على أنه للتنظيم؟ قلنا: لقيام الدلالة على أن الامر مخلوق، وقوله: «وكان
امر الله محمولا» (٢)

ومن جملة ما يسمعون به، قوله تعالى: «الرحمن علم القرآن خلق الانسان» (١)
(٢): إن هذا يدل على أن القرآن غير مخلوق لأنه وصف الانسان بالخلق
لم يصف القرآن به.

وجوابنا عن ذلك، ليس يجب إذا وصف الله تعالى الانسان بأنه مخلوق
أن لا يكون ما عدا الانسان مخلوقاً، فإن تخصيص الشيء بالذكر لا يدل على
عده. وبعد، فلو استدللنا نحن بهذه الآية لكنا أسعد حالاً منكم، فقد قال:
«علم القرآن» والعلم لا يتصور إلا في المحدثات، وكذلك فقد قال: «علمه
بأن» والبيان فالرجع به إلى الدلالة، والدليل لا بد من أن يكون محدثاً (٣)
في تقدير الحادث.

فإذا ثبتت هذه الجملة، وصح حدوث القرآن ووقوعه مطابقاً للعلاج (٤)،
أنه لا يتمتع وصفنا بأنه مخلوق.

وفي الناس من أنكر ذلك تخالف (٥).

وحلافه لا يحاو؛ إما أن يكون من جهة المنفى، وذلك تقدم (٦) الكلام فيه؛
أن يكون حلقاً من جهة العبارة، فيسلم حدوث القرآن ويقول: إن تسميته
بما يورم جواز الموت عليه كما في سائر المخلوقات، وذلك محال.

والجواب، أنه ليس يجب في المخلوقات أن تموت كلها، فإن الجمادات مخلوقة
ذلك فإن الموت مستحيل عليها، وقد أرمهم شيخنا أبو على جواز الموت

(١) سورة الرحمن

(٢) حادثاً، في م.

(٣) تخالف، في م.

(٤) ساطعة من م

(٥) للعلاج، في م.

(٦) تقدم، في م.

على الموت لأنه مخلوق ، بدليل قوله تعالى : « الذي خلق الموت والحياة » (١) .
التزموا ذلك ، وتماقوا فيه بخبر يروى عن النبي صلى الله عليه وآله (٢) وسلم أنه
قال : « يؤتى يوم القيامة بالموت على صورة كبش أملح فينادى بين أهل الجنة
وأهل النار ، ويقال يا أهل الجنة ويا أهل النار أنعرفون الموت؟ فيقولون لا ، فيقال :
هذا هو الموت ، ثم يذبح ، وينادى يا أهل الجنة حاود ولا موت ، ويا أهل النار
خلود ولا موت » ومن بلغ معه الكلام إلى هذا الحد فإن الواجب أن يضرب
عنه ، ويطوى الكشح دونه .

فإن قيل : ما أنكرتم أنما لا يجوز وصف القرآن بأنه مخلوق لأن الخلق
هو الكذب ، ولهذا يقال : قصيدة مخلوقة ومخلقة إذا كانت مشتملة على
أكاذيب وأباطيل ، كذلك فقد قال تعالى : « ان هذا الا خلق الاولين » (٣) وقال
« ان هذا الاختلاق » (٤) .

وجوابنا عن ذلك ، أن هذا لا يصح ، لأن الخلق إنما هو التقدير ، والخلق
هو الفعل المقدر بالعرض والداعي للطابق له على وجه لا يزيد عليه ولا ينقص
عنه ، لهذا نراهم يقولون : خلقت الأديم هل لى منه مطهرة أم لا ، وقال الحجاج
إني إذا وعدت وفيت ، وإذا خلقت فريت ، أى إذا قدرت قطعت ، وكذلك
فقد قال (٥) زهير :

ولأنت تفسرى ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يبرى

وكذلك فقد قال غيره :

(١) الملك ٢

(٢) النور ١٢٧

(٣) قول ، فى ص

(٢) ساطعة من ص

(٤) سورة ص ٧

(١١) ليل ، فى ص

ولا ينط بأبدي الخالقين ولا أبدي الخواقي إلا جيد الأدم (١)

وهذه الجملة كلها دلالة على أن الخلق إنما هو التقدير على ما قوله ، وإذا
كان هذا هكذا صح وصف القرآن بأنه مخلوق على ما ذكرناه . فأما (٢) قوله
قصيدة مخلوقة أو مختلفة (٣) ، فليس العرض به أنها كذلك فى نفسها ، بل المراد به
أنها منسوبة إلى غير قائلها ، وهذا كما يقال : قصيدة منسوبة ومصنوعة ، أى منسوبة
إلى غير قائلها ، كذلك هي . ولهذا فلو قدرنا أن تكون القصيدة مشتملة على
الأوامر والنواهي ، لكان يصح وصفها بأنها مخلوقة ومخلقة ، كما يصح وصفه
بأنها مصنوعة ومنسوبة مع أنه لا يتصور فيه الكذب والصدق (٤) ، لأن الكذب
والصدق لا يدخلان فى الأوامر والنواهي وإنما يثبتان فى الأخبار وأما قوله
تعالى : « ان هذا الا خلق الاولين » فليس المراد به الكذب على ما قالوه ، وإنما
هو قول منكى البعث والنشور ، الذين قالوا : هل نحن إلا كالأولين
من مضى .

وأما قوله تعالى : « ان هذا الاختلاق » فإنه وإن أراد به الكذب
مجازاً ، فليس يجب أن لا يكون حقيقته ما قد بيناه ، وأن لا يوصف به القرآن
على المعنى الذى يصح ويسلم .

فإن قيل : ما أنكرتم أن الخلق إنما هو إيقاع الفعل على وجه الاختراع
على ما بقوله شيوخكم البعداديون ويحكى عن عباد بن سليمان الصيمري ؟ قلنا :
لما قد تقدم (١) من أنهم كانوا يصفون الفعل المقدر بالعرض والداعي مقدراً (٥)

(١) قال الأمام « مادة الخط » الخط الرحال إذا نزل عليها الركبان ، وأطت الإبل أطيأت
أنت تدا أو صمأ ، وأطت السماء أى أن كثر ما فيها من الملائكة أطيأتها ، ولا يقرأ الخط كما
قرأه مكاري و الجويد ١١٤ من ص ٢٠٠ (يبط) لأنه لا معنى له وهذا الوصف .

(٢) و ، فى ص

(٣) فاصلة من ص

مخلوقاً ، ولهذا كان الحجاج يتمدح : يأتي إذا وعمدت وفيت ، وإذا خلقت فريت .

وأيضاً ، فلو كان كما ذكره لم يصح وصف غير القديم تعالى بذلك ، فإن (١) لا يصح قوله تعالى (٢) : فتبارك الله أحسن الخالقين . وقد أنكر عباد حين سمع هذه الآية أن يكون المراد به الجمع ، وقال : إن الياء والنون زائدتان (٣) ، وذلك جهل منه باللغة وبمواضع الكلام .

ولو لوح الناس بالكلام في الخلق والمخلوق ، تكلم فيه شيوخنا أيضاً .

فذهب شيخنا أبو علي إلى أن الخلق إنما هو التقدير ، والمخلوق هو الفعل المقدر بالفرض والداعي المطابق له على وجه لا يزيد عليه ولا ينقص عنه (٤) ، على ما اخترناه ، وهو الصحيح من المذهب .

وأما شيخنا أبو هاشم ، وأبو عبد الله البصري ، فقد ذهبا إلى أن المخلوق مخلوق يخلق ، ثم اختلفا :

فذهب أبو هاشم إلى أن الخلق إنما هو الإرادة .

وقال أبو عبد الله البصري : بل هو النكر ، وقال : لولا ورود (٥) المع والأذن بإطلاق هذه اللفظة على الله تعالى ، وإلا ما كنا نجوز إطلاقها عليه تعالى (٦) عقلاً .

وحجته في هذا الباب قول زهير :

ولأنك تفرى ما خلقت وبهض التوم يخلق ثم لا يخرى

(١) فكان . في م

(٢) فيها زائدتان ، في م

(٣) ورد . في م

(٤) النصة من م

(٥) مع . في م

(٦) محذوفة من م

قالا: (١) أثبت الحاق ونفى النفي ، فدل على أن الخلق معنى على ما قوله .

والأصل في الجواب عن ذلك ، أن هذا غير جائز (٢) على مذهبيهما ، لأن أبا هاشم لا يجوز أن يحصل الحق ولا يحصل المخلوق ، وهكذا فإن (٣) أما عند الله لا يجوز حصول الفكر ثم لا يحصل الفعل . فإذا إن دل ما أوردوه على فساد ما اخترناه ، ليدان على فساد ما ذكروه ؛ على أننا قد بينا أن مراد زهير بذلك ، أنك (٤) تقطع (٥) ما تقدر وفي الناس من هو بخلاف ذلك ، فلا مطعن على كلامنا .

ونعود بعد هذه الجملة إلى تمام الأدلة (٦) الدالة على أن كلام الله تعالى لا يجوز أن يكون قديماً .

فمن جملة ما يدل على ذلك ، (٧) هو أنه لو كان كلام الله تعالى (٨) قديماً لوجب أن يكون مثلاً لله تعالى لأن القدم صفة من صفات النفس ، والاشتراك في صفة من صفات النفس يوجب التماثل ، ولا مثل لله تعالى .

وأيضاً ، فلو كان قديماً ، لوجب أن يكون دائماً لذاته ، فادراً لذاته ، كالقديم تعالى (٩) سواء ؛ لما قد ذكرناه (١٠) فيما قبل أن الاشتراك في صفة من صفات النفس يوجب الاشتراك في سائر صفات النفس ، ومعلوم خلافه .

وأيضاً ، فإن المدم مستحيل على القديم تعالى (١١) ، فلو كان الكلام قديماً

(١) لاوا ، في م

(٢) وهكذا فإن ، في م

(٣) يصح ، في م

(٤) البشارة في م ، هو أن كلام الله لو كان

(٥) محذوفة من م

(٦) محذوفة من م

(٧) جبر ، في م

(٨) أنه ، في م

(٩) الدلالة ، في م

(١٠) ذكرنا ، في م

(١١) محذوفة من م

لما جاز أن يعدم ، ومعلوم أنه لا يمكن وقوعه على حد يباديه ، إلا إذا وجد حرف عند عدم حرف ؛ بين ما ذكرناه وبوضعه ، أن أحدنا إذا قال : الحمد لله فإنه لا بد من أن يقوم حال وجود اللام المهمزة ، وحال وجود الحاء اللام ، وحال وجود الميم والدال اللام والحاء ، حتى لا يبتسب الحمد بالمدح ، والمدح بالمدح ، ومعلوم أن ما هذا سبيله لا يجوز أن يكون قلنا .

وأيضاً ، فإن كلامه عز وجل لا يحلو ؛ إما أن يكون مثلاً لكلامنا ، أولاً . فإن كان مثلاً لكلامنا ، ولا (١) يجوز أن يكون قديماً ، لأن المحدثين لا يجوز افتراقهما (٢) في قدم ولا حدوث . وإذا كان محالاً لكلامنا فلا يعقل ، لأن الكلام هو هذا الذي نسمعه ، فلو جاز أن يكون في الغالب كلام مخالف لا نسمعه فيما بيننا ، لجاز أن يكون هناك لون آخر يخالف لهذه الألوان ، ولجاز أن يكون هناك معانٍ آخر قديمة مخالفة لهذه المعاني ، وذلك محال .

وأيضاً ، فإنه تعالى (٣) قد من على رسوله موسى عليه السلام (٤) بقوله : « انى اصطفتك على الناس برسالاتى وبكلامى » (٥) فالامتنان لا يقع إلا بالمحدث دون القديم .

وأيضاً ، فإنا نقول لهم : ما يقولون فيما تناوه وسمعه في المحارب ونكته في المصاحف ؟ أفتقولون : إنه كلام الله تعالى ؟ فإن قالوا : لا فقد انسجوا عن الذين وخلموا رقة الاسلام عن أعناقهم (٦) ، وأخرجوا كلام الله تعالى (٧) من أن يصح الرجوع إليه في الأحكام وتمييز الحلال من الحرام ، وردوا على أنه

- | | |
|-----------------|-------------------|
| (١) لا ، في م | (٢) امرأته ، في م |
| (٣) محذوفة من أ | (٤) محذوفة من أ |
| (٥) الأعراف ١١٤ | (٦) عنهم ، في أ |
| (٧) محذوفة من م | |

قوله : « وإن أحد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله » (١) وعلى (٢) النسي صلى الله عليه وآله (٣) قوله « إني نارك فيكم الثقلين ما بين تمسككم بهما لن تصلوا من مدى أمد كتاب الله وعترتى أهل بيتى » (٤) فإن هذا هو المتروك فيما بيننا دون ما هو قائم بذات الباري . فإن قالوا : نعم ، ولا بد لهم من ذلك ، فلا شك في حدوثه .

فإن قالوا : إن تحصيل مذهبنا في ذلك هو أن هذا حكاية كلام الله تعالى . قلنا : إن (٥) هذا بخلاف ما عليه الأمة ، وعلى أنه كان يجب أن يكون محدثاً ، لأن الحكاية يجب أن تكون من جنس الحكى ، والجنس الواحد لا يجوز أن (٦) يشتمل على القديم والمحدث .

فإن قالوا : إن هذا عبارة كلام الله تعالى ، قلنا لهم : إن العبارة أيضاً يجب تكون من جنس للعبارة عنه ، خاصة إذا كانا كلامين ، وذلك يقتضى حدوثه على ما نقوله ؛ فهذه جملة الكلام في أنه تعالى لا يجوز أن يكون متكلماً بكلام قديم .

وإذا قد عرفت ذلك (٧) ، فاعلم أن (٨) في الناس من ذهب إلى أنه تعالى (٩)

- | | |
|---|-------------------------------|
| (١) التوبة ٦ | (٢) ومن ، في م |
| (٣) وسلم ، في م | |
| (٤) في مسند ابن حنبل « إني نارك فيكم الثقلين أحدهما أكبر من الآخر » كتاب الله حبل ممدود من السماء إلى الأرض ، وعترتى أهل بيتى ، وأنها إن يخرقوا يردوا على الحوض . | |
| (٥) محذوفة من م | (٦) ما بين النوسين محذوف من م |
| (٧) حنا ، في م | (٨) م ، في م |
| (٩) بالغة من م | |

متكلم لذاته، وهو محمد بن عيسى الملقب بالبرعوث^(١)، والذي يدل على فساد مذهبه في هذا الباب، أن التكلم بما بيناه إذا كان فاعل الكلام لا أن له بكونه كذلك حالاً، فمن أثبت الله تعالى^(٢) متكلماً لذاته فقد أحرجه عن كونه متكلماً أصلاً، وصار الحال فيه كالحال فيما إذا قلنا إنه تعالى قادر لذاته عالم لذاته، فكما أن ذلك يقتضي نفي القدرة والعلم عن الله تعالى، وإن كان لا يفيد خروجه عن كونه عالماً قادراً، لما كان له عالم بكونه عالماً حالاً، وللقادر بكونه قادراً حالاً؛ كذلك في مسائلنا.

وبدل على ذلك أيضاً، هو أنه لو كان متكلماً لذاته لوجب أن يكون متكلماً بآثار ضروب الكلام وأجناسه، لأن ضروب الكلام وأجناسه غير مقصورة على بعض التكلمين دون بعض؛ كما في كونه عالماً، فإنه لما كان عالماً لذاته، وكانت المعلومات غير مقصورة، وجب أن يكون عالماً بآثار المعلومات، فكان يجب أن يكون متكلماً بالحق والرفق والكذب، وأن يكون شاعراً لنفسه ومثلياً على نفسه سوء الثناء، تعالى الله عن ذلك؛ ولوجب أن يكون مخبراً عن كل^(٣) ما يصح الأخبار عنه، والمعلوم خلافه، فإنه تعالى قال: «منهم من نقصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك».

وأيضاً، فلو كان القديم تعالى متكلماً لذاته لوجب أن يكون متكلماً لذاته، لأن التكلم إنما يكون متكلماً بما به يكون متكلماً، وذلك يوجب أن يكون الله تعالى قد كلم الخلقين أجمع جهرة، وذلك محال، وما أدى إليه وبقتضيه يجب^(٤) أن يكون محالاً.

(١) ونسب إليه البرعوثية إحدى فرق الحارثية، وقد ورد ذكرها فيما سبق.

(٢) نافية من من.

(٣) نافية من من.

(٤) ولوجب أيضاً، في من.

فإن قيل: أليس أنه تعالى قادر لذاته^(١) عالم لذاته، ثم لا يجب أن يكون معتماً لذاته مقدراً لذاته، فهلا حاز أن يكون متكلماً لذاته ولا يكون^(٢) متكلماً لذاته. وجوابنا عن ذلك، أن هذا لا يصح، لأننا قد احتقرنا عن ذلك بقولنا: إنه إنما يكون متكلماً بما به يكون متكلماً، وليس كذلك ههنا، لأن التقدير إنما يكون مقدراً مطلق^(٣) القدرة^(٤)، والعلم إنما يكون معتماً بحق العلم، ولم يثبت أنه خالق العلم والقدرة لذاته، فقد قياس أحدهما على الآخر.

فإن قيل: إنما يجوز في التكلم أن يكون كاذباً إذا لم يثبت كونه صادقاً لذاته، وقد ثبت كون القديم تعالى صادقاً لذاته فاستحال عليه^(٥) الكذب، وصار الحال فيه كالحال فيما نقوله في كونه حياً أنه يصح كونه جاهلاً وإنما يصح ذلك بشرط أن لا يكون عالماً لذاته، كذلك^(٦) ههنا. وجوابنا عن ذلك، أن الدليل قد دللنا على أنه تعالى عالم لذاته فاستحال كونه جاهلاً، ولم يثبت ذلك في كونه صادقاً، فصح قولنا أنه تعالى لو كان متكلماً لذاته^(٧) لم يكن بأن يكون صادقاً لذاته أولى من أن يكون كاذباً لذاته.

فإن قيل: إنه بأن يكون صادقاً لذاته أولى، لأنه أخبر عن أشياء وكان كما أخبر، قلنا: وما تلك الأشياء؟ قالوا: (٨) خلقه السموات والأرضين، فقد قال تعالى (٩): «ولقد خلقنا السموات والأرض» (١٠) وكان كما أخبر، قلنا: أليس قد قال ذلك فيما لم يزل ولم يخلق السموات والأرضين، فهلا حكمتم عليه بالكذب

(٢) ولا يجوز، في من.

(٣) القدرة، في من.

(٤) فكذلك، في من.

(٥) قال، في من.

(٦) (١٠) سورة ل ٢٨

(١) وعالم، في من.

(٢) خلق، في من.

(٣) فيه، في من.

(٤) محدودة من من.

(٥) محدودة من من.

أن العلم بأن الشيء موجود ، علم بوجوده متى وجد ، وأن المعلوم يعبر لا العلم ، ولم يتم مثل تلك الدلالة ههنا ، بل قد علمنا أن الخبر الموضوع للدلالة على الماضي غير الخبر الموضوع للدلالة على المستقبل ، كما أن صيغة الخبر في الجملة ، مخالفة (١) لصيغة الأمر ، فافترقا .

ومن (٢) خالف في هذا الباب فقد تعاقب بأن قال : لو لم يكن القديم تعالى متكماً فيما لم يزل ، لكان يجب أن يكون أخرس أو ساكناً ، كفى الشاهد فإن (٣) أحدا إذا لم يكن متكماً يجب أن يكون على أحد هذين الوجهين .

وربما يوردون هذا (٤) على وجه آخر ، فيقولون : قد ثبت أنه تعالى حي ، فيجب أن لا يخرج عن كونه متكماً إلا إلى حد هذه الصفة ، وحد الكلام هو الخرس والسكوت ، فيجب أن يكون أخرس أو ساكناً ، وفي علمنا باستحالة أن يكون الله تعالى موصوفاً بالخرس والسكوت دليل على أنه لا بد من أن يكون متكماً لذاته على ما قلناه . يبين ذلك أن الحي لا يخلو عن الصفة . وصداها لأن حلوله عن الصفتين كحصوله عليهما . فكيف لا يور أن يحصل على حائتين ضدين ، كذلك لا يور أن يخلو عنهما جميعاً . وإنما جمعنا بين الحلو والاحتياج ، لأن بعد أحدهما في العقل كبعد الآخر .

وربما أكدوا ذلك (٥) بالحل واستحالة (٥) خاؤه من الأكوان .

وحوايتنا عن ذلك ، ما تربدون بقولكم أنه تعالى لو لم يكن متكماً فيما لم يزل لوجب أن يكون أخرس أو ساكناً ؟ أتريدون به أنه لو لم يكن متكماً ،

وأبعاً فما أنكرتم أن تكون عرصه بقوله : « ولقد خلقنا السموات والأرض » سموات وأرضين لم يحقها بعد ، فيكون كاذباً على ما قلناه ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

وبعد ، فلو كان الله تعالى متكماً لذاته ، لكان يجب أن يكون قائلاً فيما لم يزل : « انا أرسلنا نوحاً إلى قومته » (١) وان (٢) لم يكن (٣) قد أرسل ، وأهلك عاداً وعموداً وان لم يكن قد أهلك .

فإن قيل : ما أنكرتم أن المواد بقوله تعالى : « انا أرسلنا نوحاً إلى قومته » أي سنرسل ، وأنه « اهلك عاداً » (٤) أي سنهلك عاداً ، جرياً على طريقة أهل اللغة ، فإنهم يذكرون لفظ الماضي ويريدون به الاستقبال نحو قوله تعالى « ونادى أصحاب الجبل أصحاب النار » (٥) . وحوايتنا عن ذلك ، أن الإرادة والكراهة إنما يؤثران في صفات الأفعال ، وإنما في صفات (٥) الذات فلا ، وعندكم (٦) أن كونه متكماً من صفات الذات ، فكيف يصير كونه مخبراً عما مضى كونه مخبراً عما يستقبل بالإرادة ؟ وبعد ، فلو كان المراد بقوله تعالى « انا أرسلنا نوحاً » أي سنرسل ، لكان يجب أن لا تعبر فائدته الآن ، حتى يكون عرصه ، وأنه أرسل نوحاً وأهلك عاداً ، أنه سيرسل ويهلكهم ، وذلك يقتضي كونه كاذباً تعالى الله عن ذلك .

فإن قيل : ألسن تقولون : إن العلم بأن الشيء موجود علم بوجوده متى وجد . فهلا جاز أن يكون الإخبار (٧) بأن الشيء سيكون ، خبراً عن كونه إذا كان . وحوايتنا أنه لا يصح قياس أحدهما على الآخر ، لأن الدلالة قد دلت على

(١) نوح ١
(٢) الأعراف ١١
(٣) وعنده ١١
(٤) ما بين الرقيين فالس من م
(٥) صفة ١١
(٦) م ١١
(٧) م ١١

(١) مخالف ، في ١
(٢) م ١١
(٣) م ١١
(٤) ما بين الرقيين ، إن المحل واستحالة ١١
(٥) م ١١
(٦) م ١١
(٧) م ١١

مع صفة أن يكون متكلماً أو مع استعالة (١) أن يكون (١) ذلك فيه ؟ فإن أردتم به مع الاستعالة فلا يصح ، وإلا كان يجب أن تكون الحوادث كلها ساكنين خرساً ، والعلوم خلافه .

وإن أردتم به مع الصفة ، فمن أين ثبت لكم صفة هذه الصفة على الله تعالى فيما لم يزل ، وكيف يصح أن يكون متكلماً فيما لم يزل ، مع أن السكوت ليس إلا فاعل الكلام ؛ فإن قالوا : لأنه حاصل على هذه الصفة فيما لا يزال ، ولو لا صحتها فيما لم يزل ، وإلا كان لا يحصل عاينها الآن ، كما في كونه عالماً ، فإنه لما كان عالماً الآن وجب صفة أن يكون عالماً فيما لم يزل .

قلنا لم : ولم جعتم بينهما ، ولم صار كونه متكلماً (٢) بأن يكون (٣)

مردوداً إلى كونه عالماً ، أولى من أن يرد إلى كونه فاعلاً ؟

فإن قالوا : لأن كل واحدة من الصفتين مستعقة للذات .

قلنا : وفي هذا خولفتم ، وفيه وقع النزاع ، فكيف يصح هذا الاستدلال ؟ ثم يقال لهم : إن أحدهما إذا لم يكن متكلماً ، فإنما يجب أن يكون أحرص أو ساكناً لأنه متكلم بالآلة ، ومتى (٢) لم يستعمل تلك الآلة في الكلام كان ساكناً ومتى لحفته ، آفة من رطوبة مفرطة أو جفاف مفرط كان أحرص ، والتقديم تعالى متكلم لا بالآلة ، فلا يصح قياس أحدهما على الآخر ، هذا هو الجواب عن الأول .

وأما الجواب عن الثاني ، فإننا نقول لهم : قولكم إن الحى لا يختل عن

الشيء . وعن صفة ليس (١) يصح ، لأنها قد ذكرنا أن الواحد ما مع (٢) صفة كونه عالماً (٣) بتصرفات الناس في الأسواق قد لا يريدونها ولا يكرهونها ، فقد خلا عن الصفة وضدها ، وأما ما قالوه من أن خلوه عن الصفتين كحصوله عليهما ، فإن ذلك جمع بين أمرين من غير علة جامعة ، وأما قياسهم ذلك على الجوهر والسكون ، فلا وجه له ، لأن ذلك إنما وجب في الجوهر والسكون عندما ، لأن وجود أحدهما (٣) مضمن بوجود (٢) الآخر ، وليس كذلك في مسائلنا .

على أن هذه الجملة تنبئ على أن الخرس والسكوت ضدان للكلام ؛ وليس كذلك ، فإن الكلام لا ضده من جنسه ولا من غير جنسه ؛ أما من جنسه فلأن الذى يشبهه الحال فيه ليس إلا أن يقال : إن الرأى مصاد للرأى لاستعالة اجتماعهما ويمكن أن يحمل (١) الوجه في (١) استعالة اجتماعهما شئ ، آخر سوى تضادهما ، وهو أن كل حرف من الحروف لا يخرج إلا من مخرج مخصوص ، فإذا أمكن أن يرجع باستعالة اجتماعهما إلى ما ذكرناه ، لم يمكن الدلالة بهذه الطريقة على تضادهما .

بين ذلك ، أن استعالة اجتماع الشئتين إنما يدل على تضادهما إذا كان لا يكون لتلك الاستعالة وجه سوى التضاد ، فأما إذا كان هناك وجه آخر (٥) فلا ؛ وعلى هذا فإنك تعلم استعالة حصول الجوهرين في جهة واحدة على تماثلها ، وأما من غير جنسه ، فلا شك أن الذى يشبهه فيه الحال ليس إلا الخرس والسكوت ، وذلك لا يجوز أن يكون ضداً للكلام ، لأن المرجع بالخرس إلى

(١) ليس ، في س (٢) ما بين الرقبن ، عليه قس

(٢) ما بين القوسين ، يحسن وجود ، في س

(١) ما بين الرقبن ساطع من (٥) ساطع من ا

(١) محذوف من س (٢) محذوف من س

(٢) من ، في س

فساد يلحق آلة الكلام من رطوبة مفرطة أو جفاف مفرط ، والرطوبة واليبس مما لا يصادان الكلام ، ولهذا يصح في الكلام أن يخامع الرطوبة مرة واليبس أخرى ؛ ولترجع بالسكوت إلى تسكين آلة الكلام حال القدرة (١) عليه ، والسكون صد الحركة والحركة بحالة الكلام ، فلا يجوز أن يكون صد الكلام ، لأن الشيء الواحد لا يجوز أن يكون ضدًا لشيئين مختلفين ليسا بضدين ؛ وأيضاً ، فلو كان الخرس والسكوت يصادان الكلام ، لكان يجب (٢) استعالة أن يوجد الله الكلام في لسان الأخرس والساكت ، وقد عرف خلافه .

وربما قال هؤلاء الأشعرية الذين أثبتوا كلام الله تعالى معنى قديماً قائماً بذاته : لو لم يكن متكلاً بكلام قديم لكان لابد من أن يكون متكلاً بكلام محدث ، وذلك الكلام المحدث لا يمتنع إما أن يكون حاله أو في غيره ، أولاً في محل ؛ والأقسام كلها باطلة ، فلم يبق إلا أن يكون متكلاً بكلام قديم على ما خوله .

وجوابنا ، أن من حق القسمة أن تكون مشتملة على مذهب الخصم ، وليست هذه القسمة كذلك ، فإن ههنا قسمة قد أخلت بها ، وهو أنه لا يجوز أن يكون متكلاً لذاته فلا يصح .

فإن قالوا : تلك القسمة لا إشكال في فسادها ، فهو كان متكلاً لذاته لكان يجب أن يكون متكلاً بسائر ضروب الكلام وأجناسه ، وذلك محال . قلنا : ولم وجب ذلك ؟ أو لست قد أثبتت متكلاً بكلام قديم ، ولم يكن يلزمك (٣) أن يكون متكلاً بسائر ضروب الكلام وأجناسه ، فهاهنا أن يكون متكلاً

(١) قدرته ، في ص
(٢) يلزمكم ، في ص

(٣) يوجب ، في ص

لذاته وإن لم يجب ذلك فيه ؛ وأيضاً ، لم لا يجوز أن يكون متكلاً بسائر ضروب الكلام وأجناسه ، وأكثر ما فيه أن يكون كادياً شاملاً لنفسه متدياً عليه بسوء التشاء ، تعالى الله عن ذلك ، وهذا كله مما يجوزونه .

ثم يقال لهم : لم لا يجوز أن يكون متكلاً بكلام محدث حال فيه ؟

فإن قالوا : لأنه لو صح حلول الكلام المحدث فيه لصح حلول غيره من المعاني فيه ، وذلك مستحيل . قلنا لهم : أو ليس أنه يجوز عندكم أن تحله القدرة والعلم والحياة وليس يوجب ذلك صحة أن تحله سائر المعاني ، فهل جاز مثله في مسألتنا ؟

ومضى قالوا : إنما لا حول بحلول القدرة القديمة والعلم فيه وإنما نجعله قائماً به ، قلنا : يجوزوا في الكلام المحدث مثله .

ويقال لهم : لم لا يجوز أن يكون متكلاً بكلام موجود لاق محل ؟ فإن قالوا : لأن المحدث لا يصح حلوله إلا في محل ، قلنا : إن هذا باطل بالجواهر ، فقد وجدت لاق محل مع (١) حلوها .

فإن قالوا : كلامه من صفته ، والصفة لا تقوم إلا بموصوف (٢) قلنا : لم قلتم ذلك ؟ ولا يحدون إلى تصحيح ذلك سبيلاً .

ويقال لهم : لم لا يجوز أن يكون متكلاً بكلام محدث موجود في غيره ؟ فإن قالوا : لأن ذلك يوجب أن يكون ذلك المير للشكلم به دونه ، قبل له : ولا

(١) ومنياً ، في ص
(٢) لموصوف ، في ص

(٣) حل ، في ص

يجب^(١) ذلك ؟ فإن قالوا : لأن المعنى إذا حصل في محل فلا بد من أن يشتق لعله منه اسم ، قلنا : هذا^(٢) باطل بالرأفة والصوت ؛ وعلى أن التكلم ليس باسم مشتق لعل الكلام ، وإنما هو اسم لتفاعل الكلام ، بخلاف الأسود والأبيض ، فهلا جوزتم ما ذكرناه ، ولا بد لكم من تجويزه .

ثم قلب عليهم هذه القصة في الكلام القديم فيقال لم^(٣) : ما هو قولكم فيه ؟ أقولون إنه حال فيه تعالى ، أو في غيره ، أو لا في محل ؟ وأي ذلك اختاروه^(٤) ؟ فهو اختيارنا في الكلام المحدث ، وهذا من طريق الجدل ، وإن كان للذهب في هذا الباب ما قد أوصناه فيما تقدم .

وما يذكرونه في هذا الباب قوله تعالى : « إنما امره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون »^(٥) ، ويقولون : لو لم يكن هذا « الكن » قديماً لوجب أن يكون محدثاً ، فكان لا يحدث إلا بكن آخر ، والكلام في ذلك الكن كاللحاح فيه فيتسلسل إلى ما لا نهاية^(٦) له .

وجوابنا ، ما هذا الذي توجبون قدمه ؟ أم هو هذا المركب من الكاف والنون ، أو غيره ؟ فإن قالوا : هو الذي يركب من هذين الحرفين ، فقد أحالوا ، ولا شك في حدوثه ، فكيف يلتبس الحال في ذلك وأحدهما يتقدم على الآخر وبعدم عند وجوده ، وبمكنتنا الإتيان بمثله ، وكل هذه الوجوه مما يقدح في قدمه ويبدل على حدوثه .

فإن قالوا : لا بل الذي أوجبنا فيه القدم هو المعنى القائم بذاته . قلنا^(١) : ليس في الآية ما يدل على ذلك المعنى فضلاً عن أي دل على حدوثه أو قدمه ، فسقط تعلقيهم به .

ثم يقال لهم^(٢) : إن « كن » لا يؤثر في كينونة شيء أصلاً ، إذ لو أثر لكان مؤثراً سواء كان^(٣) من جهتنا أو من جهة الله تعالى ، فإن المؤثرات لا تختلف بحسب اختلاف الفاعلين . ألا ترى أن الحركة لما كانت مؤثرة في كون الجسم متحركاً لم تختلف بحسب اختلاف الفاعلين ، كذلك كان يجب ههنا ، ومعلوم أنا وإن أكثرنا من قول « كن » لم نحصل به شيئاً .

وبعد ، فلو استدللنا بهذه الآية لكنا أسعد حالاً منكم ، لأن في الآية صفة « أن » ، وهذه الصفة إذا دخلت على الفعل المضارع أفادت الاستقبال ، وذلك يقتضي حدوثه ؛ وكما أن في الآية دليل على حدوث « كن » ، ففيها دليل^(٤) على حدوث الإرادة ، لأن لفظة « إذا » ، إذا دخلت على الفعل في الماضي أفادته^(٥) الاستقبال . وبعد ، فإنه تعالى عقب « كن » بالكون ، وما يفتقره الحدث لا يجوز أن يكون قديماً ، لأن من حق القديم أن يتقدم على ما ليس بقديم بما لو قدر تقدير الأوقات لسكت بلا حصر ، ففسد منقهم بهذه الآية من سائر الوجوه .

ثم الغرض بهذه الآية وما يجري مجراها إنما هو الدلالة على سرعة استجابة الأشياء له من غير امتناع ، ونظيرها من كتاب الله تعالى قوله تعالى : « فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كرهاً » ومن كلامهم ، قول الشاعر :

(١) قاله ، و س
(٢) يقال ، و ا
(٣) أكان ، و س
(٤) يختلف ذلك ، و س
(٥) دلالة ، و س

(١) وجب ، و س
(٢) لأن هنا ، و س
(٣) ساقطة من س
(٤) اختاره ، و س
(٥) سورة يس
(٦) جاء ، و س

(١) لذلك ، و س

(١) أفادت فيه ، و س . الطر ، أوردته . الملائ حول هذه الخجة في التمهيد ص ٢١١

وقالت^(١) له العيان ممحاً وطاعة وحسرتنا كالدرا لما يقب

فإن الفرض ليس إلا سرعة استجابة الدع له .

واعلم أن من مذهب شيخنا أبي الهذيل^(٢) أنه تعالى إذا أراد الإحداث ، فإنه إنما يحدثه بقوله كن ، وهذه طريقته في الإعادة والإفناء ، لكنه ليس يلزمه ما يقوله هؤلاء الجبرة بأنه^(٣) كان يجب أن لا يمكنه إحداث كن إلا بكن آخر ثم كذلك فلا ينقطع ، لأن غرضه بذلك أنه تعالى^(٤) إذا أراد فعلا من الأفعال فإنما يفعله بأن يقول له^(٥) هذا القول لا أنه لا يقدر على إحداثه إلا بهذه الطريقة ؛ وصار الحال فيه كالحال في أحدنا إذا قال : عطيتي لمن زارني درهم ، فكما أنه لا يقتضى ذلك أن يعطى كل من زاره ، وإنما يقتضى أنه إن أعطى فإنما يعطى هذا القدر ، كذلك في مسائلنا . وكذلك^(٦) فلو قال : تعظيبي لمن دل على القيام ، فكما أن ذلك لا يقتضى أن يقوم لكل من دخل عليه ، وإنما يقتضى أنه إن عظم فإنما يعظم بهذه القدر . كذلك^(٧) في مسائلنا^(٨) .

ما قاله^(٩) رحمه الله فهذا هو المنظر فيها^(١٠) ذكره ، غير أن طريقته هذه غير مرضية ، فلو كان لكن أثر في الأحداث ، لكان لا يتغير بحسب اختلاف الفاعلين له ، بل كان يجب أن يؤثر ، سواء فاعله أفعله الله تعالى ، ومعلوم خلافه ؛

(١) قالت ، في م

(٢) قال أبو الهذيل : أن كلمة كن هي التعبير النهائي عن الإرادة الإلهية . وأن

كن التصلة بالوجودات ، وتصل بين لاردة قديمة هي الذات ، ولاردة حادثة متطوعة بالله ، ويدها بكلمة كن .

(٣) من أنه ، في م

(٤) وسكتا ، في م

(٥) فيما ، في م

(٦) سائلة من ا

(٧) ما بين الرقيب محذوف من م

(٨) عما ، في م

(٩) ما قلنا من م

(١٠) محذوف من ا

(١١) طريق ، في م

(١٢) أنه ، في م

(١٣) السألة ، في م

(١٤) فاصلة من م

فصح لك أن هذه الطريقة غير مستقيمة ، وأن الصحيح في هذا الباب هو أنه تعالى إنما يحدث ما يحدثه بكلمة قادر على ما نقوله ؛ فهذه جملة^(١) ما يجب أن^(٢) يحصل في هذا الباب .

الكلام في النبوات

ووجه اتصاله بباب المدل ، هو أنه كلام في أنه تعالى إذا علم أن صلاحنا يتعلق بهذه الشرعيات ، فلا بد من أن يبرفناها لكي لا يكون مخللاً بما هو واجب عليه . ومن المدل^(٣) أن لا يحل بما هو واجب عليه .

وقد بدأ رحمه الله ، بالدلالة على نبوة محمد صلى الله عليه^(٤) وصل آله وسلم^(٥) لما كان هو المقصود بالباب . وقبل الشروع في ذلك^(٦) نذكر الخلاف فيه ، ونعتمد قاعدة تكون توطئة للباب ، وجواباً للخالف .

واعلم ، أن الخالف في هذا الباب جماعة من البراهمة الذين يثبتون الصانع بتوحيده وعدله ويشكرون السبوات ، ويقولون : إن ما أتى به الأنبياء ؛ نحو أفعال الصلاة من القيام والقعود والركوع والسجود ، وأعمال الحج نحو التلبية والحرولة ورمى الجمار والطواف ، كلها مستتبعة من جهة^(٧) العقل منكورة ، لأن كل عاقل يستتبح بكامل عقله ذلك ويشكركه ، فيجب أن ترد ولا تقبل .

وربما قالوا : إن ما أتى به الأنبياء لا يخفى ؛ إما أن يكون موافقاً للعقل ففي العقل غنية عنه وكفاية ، أو مخالفاً له ، وذلك ما يوجب أن يرد عليهم وأن^(٨) لا يقبل منهم .

(١) ما قلنا من م

(٢) محذوف من ا

(٣) طريق ، في م

(٤) أنه ، في م

(٥) السألة ، في م

(٦) فاصلة من م

وربما قالوا : إن ما أتى به الأنبياء لا يخفى ؛ إما أن يكون موافقاً للعقل ففي

العقل غنية عنه وكفاية ، أو مخالفاً له ، وذلك ما يوجب أن يرد عليهم وأن^(٨)

لا يقبل منهم .

وربما قالوا : إنه تعالى إذا بعث إلينا رسولا فلا بد من أن يظهر عليه علما معجراً دالا على نبوته ليسكون فرقا بينه وبين المتنبى ، ولا يمكننا أن نميز بين المعجز والحيلة بوجه ، لأنه ما من معجز إلا ويجوز أن يكون من باب الشعوذة وحفة اليد وما جرى مجراها ، فيجب أن لا يقبل قولهم ويعتمد على العقول .

والأصل في هذا الباب أن نقول : إنه قد تقرر في عقل كل عاقل وجوب دفع الضرر عن النفس ، وثبت أيضاً أن ما يدعو إلى الواجب ويصرف عن القبيح فإنه واجب لا محالة ، وما يصرف عن الواجب ويدعو إلى القبيح فهو قبيح لا محالة ؛ إذا صح هذا ، وكنا نجوز أن يكون في الأفعال ما إذا فسدنا كنا عند ذلك أقرب إلى أداء الواجبات واجتناب القبيحات ، وفيها ما إذا فسادنا كنا بالمعكس من ذلك ، ولم يكن في قوة العقل ما يعرف به ذلك ويفصل بين ما هو مصلحة ولطف وبين ما لا يكون كذلك ، فلا بد من أن يعرفنا الله تعالى حال هذه الأفعال كي لا يكون عانداً بالقص على غرضه بالتكليف . وإذا كان لا يمكن تعريضا ذلك إلا بأن يبعث إلينا رسولا مؤيذاً يعلم معجزاً (١) دال على صدقه فلا بد من أن يفعل ذلك ، ولا يجوز له الإحلال به ، وهذه الجملة قال مشايخنا : إن البعثة متى حسنت وجبت ، على معنى أنها متى لم تجب قبحت لا محالة ، وأنها كالتوابع في هذا الباب ، فهو أيضاً مما لا ينفصل حسنه عن الوجوب ؛ فهذا فصل .

فصل آخر (٢)

وهو (٣) أن تعلم أن الأفعال ما من شيء منها إلا ويجوز أن يقع على وجه فيحسن ، وعلى خلاف ذلك الوجه فيقبح ، وأما أن نسلك على فعل من الأفعال بالقبح والحسن بمجرد ، فلا . إذا ثبت هذان الأصلان بطل قول من قال : إن

(١) الدجر ، ق م

(٢) هو ، ق أ

(١) ساقطة من م

(٢) وفصل ، ق أ

هؤلاء الرسل إن أتوا بما في العقل في العقل كفاية عنهم ، وإن أتوا بخلافه (١) فيجب أن يكون قولهم مردوداً عليهم غير مقبول منهم ، لأن ما أتى به الرسل والحال ما قلناه ، لا يكون إلا تفصيل ما تقرر بجملة في العقل ؛ فقد ذكرنا أن وجوب النساعة وقبح التمسدة متقرران في العقل ، إلا أنه لا يمكن أن نعلم عقلاً أن هذا العمل مصالحة وذلك مفسدة ، بعث الله تعالى إلينا الرسل ليصرفوا ذلك من حال هذه الأفعال ، فيكونوا قد جاوزوا بتقرير ما قد ركه الله تعالى في عقولنا ، وتفصيل ما قد تقرر (٢) فيها ، وصار الحال في ذلك كالحال في الأطباء إذا قالوا إن هذا البقل ينفع وذلك يضر (٣) وكنا قد علمنا قبل ذلك أن دفع الضرر عن النفس واجب ، وجرت النفع إلى النفس حسن ، فكنا لا يكون والحال ما قلناه قد أتوا بشيء مخالف للعقل ، فكذلك حل هؤلاء الرسل .

يبين ما ذكرناه ، أن اختلاف الطريق لا (٤) يتدح في حصول ما يكون طريقاً إليه ، فسواء علمنا عقلاً أن هذا العمل مصلحة وذلك مفسدة ، أو علمناه سمعاً ، فإننا في الحالين جميعاً نعلم وجوب هذا وقبح ذلك (٥) .

يزيد ما ذكرناه وضوحاً ، أنه إذا كان (٦) تقرر في عقولنا وجوب دفع الضرر عن النفس معلوماً كان أو مغالوماً ، ثم أخبرنا بخبر بأن (٧) في الطريق مبيهاً ، فإننا نعلم وجوب الاجتناب من سلوك ذلك الطريق ، ثم لا يقال أنه إذا أتى

(١) بما يحالقه ، ق م

(٢) يضر به ، م

(٣) هذا ، ق أ

(٤) النسخة من م

(١) قرأه ، م

(٢) ما لا ، م

(٣) أن ، ق م

بما في العقل في العقل كفاية عنه ، وإن آتى بخلافه فيجب الرد عليه ، فكذلك الحال في ما آتى به الرسل ، فبطل ما قلوه أولاً .

وأما ما ذكره ثانياً ، من أن هذه الأفعال كلها قبيحة^(١) في العقل فأبده ، لأننا قد ذكرنا أن مجرد الفعل لا يمكن أن يحكم عليه بالتبجح والحسن ، حتى لو سألنا سائل عن القيام هل يتبجح أم لا ، فإنه بما لا يمكن إطلاق القول في الجواب عن ذلك ، والواجب^(٢) أن نقيد فنقول : إن حصل فيه غرض وتعمى عن سائر وجوه التبجح حسن ، وإلا كان قبيحاً هذا وإذا كان هكذا وكنا قد^(٣) علمنا بقول الرسول الصادق عليه السلام^(٤) أن لما في هذه الأفعال مصالح والطواف فكيف^(٥) يجوز أن يحكم فيها بالتبجح ، بين ذلك وبوصفه ، أننا نستحسن القيام في كثير من الحالات نحو أن يكون مطيئاً لصدق أو يتصنع غرضاً من الأغراض ، وكذلك القعود إذا تضمن انتظار الرفيق ، وكذلك الركوع والسجود والشئ والكلام والطواف وغير ذلك ، فما من شيء من هذه الأفعال إلا ولها وجه في الحسن إذا تعلق به أدنى غرض ، فإذا كان يحسن منا الطواف^(٦) حول البيت لننظر هل اشترمت أم لا ، وهذا غرض حقير ، فكيف لا يحسن الطواف حول بيت الله تعالى وقد تضمن من المصاحبة واللطف ما قد قامت به الدلالة ، وهكذا فإذا كنا نرى صلياً مع أن الفع فيه يسير ، ثم تستحسن المروءة إليه كيلا ينفلت فكيف لا تستحسن في أعمال الحج ؟ وقد علم^(٧) الله فيها^(٨) من المصالح ما قد أظهره على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم^(٩) .

فدل على أن ما قلوه في هذا الباب مما لا وجه له . وليس لأحد أن يقول : كان يجب أن لا يتغير الحال في هذه الأعمال ، أن لو كانت أطفاً ومصالحاً ، وأن تكون مستحسنة أبداً غير مستقبحة في شيء من الحالات ، ككافي رد الوديعة وشكر النعمة ، وقضاء الدين ، وكافي العلم والكذب ، وما جرى مجراهما ؛ وفي علمنا بخلاف^(١) ذلك دلالة على فساد ما ظننتموه ، لأن قياس هذه الأفعال على رد الوديعة وغير ذلك مما لا وجه له ، لأن هذه الأفعال لا تشاركها وجوه الحسن والتبجح بخلاف ما نحن فيه ، فخارق الحال في أحدهما الحال في الآخر .

ثم إنه رحمه الله يبين حقيقة الرسول والنبي ، ولا بد من ذلك .

اعلم أن الرسول ، من الألقاظ للتعبية أي لا بد من أن يكون هناك^(٢) مرسل ومرسل إليه ، وإذا أطلق فلا ينصرف إلا إلى اللبوث من جهة الله تعالى دون غيره ، حتى إذا أردت غير ذلك فلا بد من أن تقيد .

وأما النبي ، فقد يكون^(٣) مهموزاً ومشدداً ، وإذا^(٤) كان مهموزاً فهو من الإنباء ، وهو الإخبار ؛ وإذا وصف به الرسول ، فالمراد به أنه اللبوث من جهة الله تعالى ؛ وإذا كان مشدداً فإنه يكون من النبوة وهو الرفعة والجلالة ، وإذا وصف به اللبوث فالمراد به أنه^(٥) "عظيم الذي رفعه الله تعالى وعظمه . وفي الخبر أن بعضهم قال للرسول عليه السلام يا نبي الله مهموزاً ، فقال له الرسول : لست نبي الله وإنما أنا نبي الله .

وإذا قد عرفت ذلك فاعلم أنه لا فرق في الاصطلاح بين الرسول والنبي ، وقد

(٢) هناك ، في م

(١) إذا ، في م

(١) فساد ، في م

(٢) يذكر في م

(٣) فاصلة من م

(٢) بل الجواب ، في م

(١) بالمعروف ، في م

(٦) الطواف مثلاً ، في م

(٨) مخشوفة من م

(١) مستقبحة ، في م

(٢) لذا ، في م

(٣) كيف ، في م

(٧) في م ، في م - طاعة الله

خالف في ذلك بعضهم، واستدل بقوله تعالى : « وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي » قالوا : فصل القديم تعالى بين الرسول والنبي ، فيجب أن يكون أحدهما غير الآخر ، والذي يدل على اتفاق الكلمتين في المعنى هو أنها ثبتتان معا ويروان معاً في الاستعمال ، حتى لو أثبت أحدهما (١) ونفى الآخر (٢) لتناقض الكلام ، وهذا هو أمانة إنبات كلتي اللهذين المصدقين في العائدة ، وأما قوله تعالى (٣) : « وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي » فإنه لا يدل على ما ذكره (٤) ، لأن مجرد الفعل لا يدل على اختلاف الجنسين ؛ ألا ترى أنه تعالى فصل بين نبينا وغيره (٥) من الأنبياء ثم لا يدل (٦) على أن نبيا ليس من الأنبياء ، وكذلك فإنه تعالى فصل بين التماكية وبين النخل والرمان ، ولم يدل على أن النخل والرمان ليسا من التماكية ، كذلك ههنا .

حياة النعمان
له ، واستدلوا

وقد ذكر رحمه الله بعد هذه الجملة ، أنه تعالى إذا بعث إلينا رسولا ليعرفنا المصالح ، فلا بد من أن يدعى النبوة ، ويظهر (٧) عليه العلم المعجز الدال على صدق عقيب دعواه للنبوة (٨) ، وذلك يقتضي أن نبين حقيقة المعجز أولا (٩) .
اعلم أن المعجز هو من يعجز الغير ، كما أن المقدر هو من يقدر الغير ، هذا في اللفظ .

وأما في المصطلح عليه ، فهو الفعل الذي يدل على صدق المدعى للنبوة ؛ وشبهه بأصل اللغة ، هو أن البشر يعجزون عن الإتيان بما هذا سبيله فصار كأنه اعجزهم

(١) أحدهما ، ق م

(٢) بالآخر ، ق م

(٣) قصة م م

(٤) ذكره ، ق م

(٥) وبين غيره ، ق م

(٦) لم ، ق م

(٧) وأن بالمجر ، ق م

(٨) أنكر أغلب المنزلة الدهر وكرامات الأنبياء ، وذلك حتى لا تختلط بالمعجزات فتفقد دلالتها على نبوة الرسول ، ولذا لم يذكرها أن يجري خوارق العادات فلا عمل له ، لأنباء ، ولغايه عسير هذا الموضوع في الجزء الرابع من النسخة / تحت الطبع

إذا ثبت هذا ، فافعل لا يدل على صدق المدعى للنبوة ، إلا إذا كان على أوصاف وشرائط :

أحدها : أن يكون من جهة الله تعالى أو في الحكم كأنه من جهته جل وعز ، وإنما قلنا هذا هكذا ، لأن المعجز ينقسم إلى مالا (١) يدخل جنسه تحت مقدور القدر (٢) ؛ كإحياء الموتى ، وإبراء الأكمه والأرص ، ونسب العصاحية ، وما شاكل ؛ وإلى ما يدخل جنسه تحت مقدور القدر وذلك نحو قلب المدن ونقل الجبال إلى أشباهه وحنين الجذع وما جرى مجراه ، والقرآن من هذا القبيل ، فإن جنسه وهو الصوت داخل تحت مقدور القدر ، ولهذا فإما (٣) لو خيلنا وقضيه العقل كنا نجوز أن يكون من جهة الرسول عليه السلام ، أعطاه الله تعالى زيادة علم أمكنه معه الإتيان به ، فصح أن المعجز ليس من شأنه كونه من جهة الله تعالى ، بل إذا جرى في الحكم كأنه من جهة تعالى كفى ، وعلى كل حال ، فلا بد من أن يكون جاريا في الحكم بجرى فعل الله ليصح كونه دلالة دالة على صدق من ظهر عليه ، وإلا ، فقول غير هذا الجري لم يكن نسبته إلى صدق من ظهر عليه ، إلا كنسبته إلى كذبه .

والثاني : أن يكون واقعا عقيب دعوى المدعى للنبوة ، لأنه لو تقدم الدعوى لم تتحقق به ، فلا يكون بالدلالة على صدقه أحق منه بالدلالة على صدق غيره ، وبهذه الطريقة منقضا من تقديم المعجز على ما جوزه شيخنا أبو القاسم ؛ وكذلك فلو تراخى عنه لم يتحقق به ، فلا (٤) يكون بالدلالة على صدقه أحق منه بالدلالة على صدق غيره ، إلا أنه إذا ثبت صدق المدعى للنبوة بمعجز وتراخى (٥) عن

(١) ساقطة من م

(٢) القدم ، ق م

(٣) ساقطة من م

(٤) لم ، ق م

(٥) تراخى ، ق م

دعواه معجز آخر جاز ، وعلى هذا ، فإن إخبار النبي عن النبوة ، نحو إخباره
عائياً عليه السلام « إنك تقابل الساكفين والمارقين والفاصلين » ، وقوله لعمار :
« سننك الفتى الباغية ، وآخر رادكم » (١) صياح من ابن « كلبا أعلام معجزة دالة على
صدقه مع تأخرها عن دعواه ، فإن ذلك لثبوت صدقه بدلالة أخرى غير هذه
الدلالة ، فهذه الطريقة التي أوحيناها ، من أن يكون المعجز واقعاً عقيب دعوى
المدعى للنبوة ، وإثباتاً أوحيناها إذا لم يكن المعجز نفس المدعى (٢) للدعوى وما (٣)
إذا كان كذلك ، نحو كلام عيسى (٤) عليه السلام (٥) في المهد ، فادعاه ٦١ السوء ،
فلا . وإن كان من (٦) الناس من ذهب إلى أن ذلك معجزاً لتركوا عليه السلام .
والشأن : يكون مطابقاً لدعواه فإنه لو لم يكن كذلك وكان بالعكس ،
لم يكن يتناق (٨) بدعواه (٩) فلا يدل على صدقه .

يبين ذلك ، أن قائلنا لو قال محضرة جماعة : إن رسول فلان إليكم ، وعلامته
أن يحرك رأسه إذا نطق كلامي هذا ، فإنه إذا نطق ولم يحرك ، وسكن رأسه ، لم
يدل على صدقه ، إن لم يدل على كذبه .

وفي أصحابنا من ذهب إلى أن المعجز إذا لم يكن مطابقاً وكان بالعكس فإنه
يدل على التكذيب ، وحكي أن مسيلة لما ادعى بمحضرة الناس : إن
رسول الله إليكم ، ومعجزتي أني إذا بزقت في هذه البئر فارماؤها ، والله
تعالى أمر حتى غاض ماء ذلك البئر وصار تكذيباً له ، وذلك مما لا أصل له
عندنا . وما هذا حله فإنه لا يجوز على الله تعالى ، لأنه إذا أراد تكذيب شخص

- (١) زادك ، في م
(٢) محرومة من م
(٣) ماضية من م
(٤) في ، في م
(٥) دعواه ، في م

- (٦) ولين ، في م
(٧) وأما ، في م
(٨) وادعاه ، في م
(٩) سنن ، في م

كان يمكنه ذلك بأن لا يظهر عليه المعجز عقب (١) دعواه ، فإحداث شيء آخر
والحال ما قلناه بكون عينا لا فائدة فيه .

والرابع : أن يكون ناقصاً لعادة (٢) من بين ظهرائه ، لأنه لو لم يكن
كذلك لم يكن (٣) ليدل على صدق من ظهر عنه أصلاً ؛ ألا ترى أن أحداً إذا (٤)
ادعى النبوة ، وجعل معجزته طلوع الشمس من مشرقها وغروبها في (٥) مغربها لم
تصح له دعواه ، ولم يدل ذلك على صدقه ؛ وبالعكس من ذلك فلو ادعى النبوة
وجعل معجزته طلوع الشمس من المغرب وغروبها في (٦) الشرق ، فإنه يدل على
صدقه لما انتقض في أحدهما ولم ينتقض في الآخر .

وكالابد من اعتبار هذه الشرائط في المعجز حتى يدل على صدق من ظهر
عليه ، فلا بد من اعتبار أن يكون من جهة فاعل عدل حكيم أو في الحكم كونه
من جهة على ماسق . فإنه لو لم يكن كذلك لم يكن في المعجز دلالة على صدق
أحد . وإثباتنا ذلك لأن دلالة المعجز على ما يدل عليه بطريقة الصديق ؛ ألا
ترى أن من ادعى بمحضرة ملك أنه رسوله إلى الرعية ، وجعل الدلالة على صدقه
أنه متى أراد وضع الحاج على رأسه (٧) فعل ، فإنه متى فعل ذلك كان بمنزلة أن
يقول له صدقت في دعواك ، وإذا كان هذا هكذا ، فهو جوراً أن يكون هذا
المعجز من جهة من يصدق الكاذب لا يتكلم أن يعلم صدق من ظهر عليه .
ولهذا (٨) قلنا : إن هؤلاء المخبر لا يتكلم أن يعرفوا الشواهد لتعويض القبايح
على الله تعالى .

- (١) عقيب ، في م
(٢) يكن ذلك ، في م
(٣) من ، في م
(٤) ركاه ، في م

- (٥) لعادة في م
(٦) لو ، في م
(٧) من ، في م
(٨) وذلك ، في م

ان يكون
من حكم

فتم حمل المعجز على هذه الأوصاف والشرائط التي راعيناها كان دالا على صدق المدعى للنبوة ، وإذا قد عرفت ذلك من حال المعجز ، فقد ظهر لك الفرق بينه وبين الشموذ وما يتوصل إليه بالحيلة ، لا (١) ؛ قد ذكرنا من أن المعجز لا بد أن يكون من جهة الله تعالى أو في الحكم كأنه من جهته جل وعلا (٢) ، وليس كذلك الحيلة . وكذلك فإن (٣) المعجز (٤) لا بد (٥) أن يكون نصفا للعادة حارفا لها ، وليس هكذا سبيل ما (٦) يتوصل إليه بالحيلة (٧) وحفة اليد . وكذلك فإن الحيلة مما يمكن أن تتعلم ونظم ، وهذا غير ثابت في المعجز . وكذلك فإن الحيل مما يقع فيها الاشتراك ، وليس كذلك المعجز . وكذلك فإن الحيلة تنفذ إلى آلات وأدوات فوضعت واحدة منها لم تنفذ ، وليس كذلك المعجز .

وأقوى ما يذكره هنا ، أن الشموذ والختال إنما ينفذ حيله على من (٨) لم يكن (٩) من أهل صناعته ولا يكون لها إدراية ومعرفة ؛ وليس هذا (١٠) حال المعجزة ، فقد جعل الله سبحانه وتعالى (١١) معجزة كل نبي مما يتماطاه أهل زمانه ، حتى جعل معجزة موسى عليه السلام قلب العصا حية ، لما كان الغالب على أهل ذلك الزمان السحر ؛ وجعل معجزة عيسى (١٢) عليه السلام (١٣) إبراء الأكمه والأبرص ، لما كان الغالب على أهل زمانه الطب ، وجعل معجزة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم القرآن وجعله في أعلى طبقات النفاحة ، لما كانت الغلبة للنفاحة والنفساء في ذلك الزمان ، وبها كان (١٤) يفاخر أهله وبشاهي . فقد وضع لك بهذه الوجوه الفرق بين المعجز والحيلة .

ثم إنه رحمه الله . ذكر أن البعثة لابد من أن تكون لعلها للكلمين ، وأن يكون مفعولا على أبلغ الوجوه (١) أو ذكر الصفات التي (٢) يكون المبعوث عليها .

وجملة ذلك ، أن الرسول لابد من أن يكون منزها عن الذفرات جملة كبيرة أو صغيرة . لأن الفرض بالبعثة ليس إلا لطف العباد ومصالحهم ، وما هذا سبيله فلا بد من أن يكون مفعولا بالكسف على أبلغ الوجوه ، ومن ذلك ما ذكرنا من أنه تعالى لابد من أن يحب رسوله عليه السلام ما ينفر عن القبول منه (٣) لأنه لو (٤) لم يحبه عما هذه (٥) حاله لم يقع القبول منه . ولأن الكسف لا يكون أقرب إلى ذلك إلا على ما قلناه ، فيجب أن يحبهم الله تعالى عن سائر ماله حظ في التنفير .

ولذلك جنب الله تعالى رسوله عليه السلام عن الغلظة والغلظة ، وذكر عنه فقال : « ولو كنت فظا غليظ القلب لانقضوا من حولك » .

وإذا قد صح لك ما قلناه ، فقد ثبت أنه لا يجوز على الأنبياء الكبيرة لا قبل العنة ولا بعدها ، حارفا لما يقوله أهل الحشو وخرى في كلام أنى على في مواضع ، فإن كلامه في مواضع (٦) يقتضى أنه يجوز على الأنبياء الكبيرة قبل البعثة ، وإن كان لا يجوز بعدها .

فأما الحشوية ، فقد جوزوا ذلك عليهم في الحالين ، ويتمسكون في ذلك بأباطيل لا أصل لها ، نحو قولهم : إن داود لم يامرأه أوربا وعشقها ، وبوسف

(١) وذكر الكلام في الصفات التي يجب أن ، في م
(٢) عنه ، في م
(٣) إذا ، في م
(٤) مواضع ما ، في م
(٥) هذا ، م م
(٦) مواضع ما ، في م

(١) بها . في م
(٢) خاصة من م
(٣) من ، في م
(٤) لا يكون ، في م
(٥) خاصة من م
(٦) خاصة من م
(٧) بها . في م
(٨) يحب ، في م
(٩) طريق الشموذ ، في م
(١٠) كذلك ، في م
(١١) خاصة من م

م بامرأة العزيز كما هت (١) هي به (١) إلى غير ذلك . وفاد ذلك ، قد دخل أنا . الكلام الذي قلناه ؛ فقد ذكرنا أن الرسول لا بد من أن يكون منزها عما ينفر عن القبول عنه ، والكبائر كلها منفرة ، فيجب أن يحب الله تعالى رسوله عنها . يبين ذلك أن النفوس مطبوعة على القبول من لم يتدنس بالعامى ولا ارتكب شيئا من كبائرهما ، كما هي مطبوعة على أن لا تقل ، ممن يتعاطاها . فمعلوم أن الناس إلى قبول قول الحسن (٢) ولم يتدنس عندم بمصيبة قط ، أقرب منهم إلى قبول قول الحجاج وكان يرتك من الفواحش ما كان يرتكبه .

فإن قيل (١) : إن هذا يوجب عليكم تجويز الكبائر على الأنبياء قبل البعثة ، فالمعلوم أن الناس إلى قبول قول الحجاج وقد تاب وأباب ورجع (٥) وأقلع يكونون أقرب منهم إلى قبول قول الحسن ولم يرقط إلا على الصلاح . وجوابنا ، أنا لا نسلم ذلك ، فإن الطباع على ما ذكرناه قبل ؛ وكيف يمكن ذلك ، ولو ادعى ضرورة أن الناس يكونون إلى القبول من صفته ما ذكرنا أقرب من القبول ممن كان يتعاطى الكبائر ويرتكبها . أمكن أن الناس ربما يسمعون كلام الحجاج لكن لا على حد استماعهم كلام غيره ، فقد جعلت الطباع على الإصغاء إلى كلام الرئيس دون الرؤوس ، فإنك تعلم أن محفلا من الحافل لو اشتمل على الرأس والذنب ، وتكلم كل (٦) منهم بكلام ، فإن إصغاء أهل الحفل إلى كلام الرئيس (٧) فأما القبول فلا ، فقبض ما نظروه .

(٢) في أثناء ، في س

(٤) قال ، في س

(٦) كل واحد ، في س

(٧) الرأس ، في س

(١١) مائة من س

(٣) ينادى بالحسن البصري

(٥) وترجع ، في أ

(٦) مائة من س

(٨) مائة من س

قالوا : جوزوا الكبيرة على الرسول سرا وبخيت (١) لا يطاع عليه أحد ، فإنه والحال هذه مما لا ينفر عنه (٢) . قيل (٣) : إن الرسول لا بد من أن يرسل الله تعالى إليه رسولا آخر ، فتي جوز عليه الكبيرة قياسا على نفسه ، لم يمكن أقرب إلى القبول منه . وعلى أنا إذا جوزنا الكبيرة على الأنبياء (٤) مرة ذلك عن القبول منهم كالواقعة (٥) على ذلك (٦) فصح أن الكبيرة غير جائزة على الأنبياء لأقبل البعثة ولا بعدها ، وكما لا يصح عليهم الكبيرة فكذلك لا يصح عليهم شيء في المنفردات على ماسق ، نحو الكذب والسرقة ونحو دماء الخلق وقبض النفس ، بحيث ينفر ، وليس يمتنع فيما ينفر في زمان ألا ينفر في زمان آخر ، فإن للأزمنة والمعدات تأثير في ذلك .

فأما الصغار التي لاحظ لها إلا في تقليل الثواب دون التنفير ، فإنها مجوزة على الأبناء ، ولا مانع يمنع منه . لأن قلة الثواب مما لا يقدح في صدق الرسل ولا في القبول منهم .

وقد ذكر بعد هذا ، أن البعثة لا بد من أن تكون لعلنا ، وكانت تكون . لعلنا فلا بد أن تكون لعلنا سموت ، لأنه لا يجوز من الحكيم تعالى (٦) أن يحمل المكلف مشقة لنفع مكلف آخر فقط ؛ وذلك صحيح على ما تقدم . وذكر أنه تعالى إذا علم أن صلاحنا في بعثة شخص واحد بعينه وجب أن يبعثه بعينه ولا يعدل عنه إلى الغير ، وإذا علم أن صلاحنا في بعثة شخصين وجب بشتما لا محالة ، ولا يجوز له (٧) الإخلال بها ، وكذلك إذا علم أن صلاحنا في

(١) بخيت ، في س

(٢) قيل له ، في س

(٥) مائة من س

(٧) مائة من س

(٢) مائة من س

(٤) عليهم ، في س

(٦) مائة من أ

بمئة جماعة وجب أن يبعث الكل : فأما إذا علم أن الصلاح مدلق (١) بمئة كل واحد من الجماعة على أفراد (٢) ، فإنه يكون بالخيار ، إن شاء اختار هذا ، وإن شاء اختار (٣) غيره ؛ وليس يلزمه بمئة الأفضل إذا كان هو والفضل سواء في الصالحة ؛ هذا قبل البعثة ، فأما بعدها فإن المبعوث بصير أفضل لا بحالة بتعمده الرسالة . وقد اتفقت الأمة على أن المبعوث يكون أفضل من غير المبعوث لا بحالة .

وقد أورد رحمه الله (١) بعد هذه الجملة (٢) ، الكلام في نسخ الشرائع .

والسبب الداعي إليه ، هو أن اليهود لما أنكروا نبوة المسيح والمسلمون عابها السلام افترقوا :

فنبههم من قال : إنما أنكروا نبوتها لأنها أنيا بنسخ شريعة موسى ، وذلك يقتضى أن يصير الحق باطلاً والباطل حقاً ، وذلك محال .

وربما قالوا : إن النسخ يقتضى البده ، وهو أن يكون قد ظهر الله تعالى من حال تلك الشريعة ما كان خافياً ، وذلك يخرج (٣) عن كونه عالماً لذاته .

ومنه من قال : إن نسخ الشريعة جائز من جهة العقل إلا أن السمع (١) منع من ذلك ، وقد قال موسى عليه السلام : شربعتي لن تنسخ أبداً ؛ فأما الوجه أنكروا نبوة من جاء بعده .

ومنه من قال إن نسخ الشرائع جائز من جهة العقل والشرع جميعاً ، إلا أنا إنما أنكروا نبوتها لأنها عندما المعجز انهدال على صدقها .

(١) الأفراد ، من مر

(٢) خاصة من مر

(٣) الشريعة ، من مر

(١) يتلقى ، من مر

(٢) خاصة من مر

(٣) مخرج ، من مر

وفي اليهود من ذهب إلى أن محمداً (١) عليه السلام (٢) كان مبيناً ؛ إلا أنه إنما بعث إلى العرب دون غيرهم .

ونحن نذكر جملة ذلك على جواز النسخ ، ثم نتبع كلام هؤلاء الفرق الثلاثة بعون الله تعالى وحسن توفيقه ، فنقول : إن الشرائع أنظمة ، ومصالح ، وما هذا سبيله فإنه يختلف بحسب اختلاف الأزمان والأعيان ، فلا يمتنع أن يعلم القديم تعالى أن صلاح المكلفين في زمان في شريعة ، وفي زمان آخر في شريعة أخرى ، وهذا ظاهر فيما يتقنا ، فإن من يدير أمروا لله ربما يعلم أن صلاحه في الفرق رة وفي العتق أخرى ، وذلك في الأولاد الكثيرة أظهر ، وصار الحال في ذلك كالحال في المرض والشفاء ، والحذف والوث ، فكما أنه على يرض مرة ويشعفا أخرى لما تناق صلاحنا بالمرض مرة وبالشفاء أخرى ، كذلك ههنا لا يمتنع أن يعلم أن صلاحنا بالمرض في أن يعبدنا بشريعة مرة ، وفي إلا يعبدنا بها بل يتعبدنا بغيرها أخرى ، فصح بذلك ما قلناه في حواز نسخ الشرائع .

ونعود بعد ذلك إلى الكلام على هؤلاء الفرق ، فنقول للفرق الذين قالوا إن نسخ الشرائع يقتضى أن يصير الحق باطلاً والباطل حقاً : إن النسخ لم يتناول عين ما كان حقاً حتى (١) يجب انقلاب الحق باطلاً والباطل حقاً ، وإنما يتناول مثل ما كان حقاً ، ولا يمتنع في المثاليين أن يكون أحدهما حقاً والآخر باطلاً ، فإن تحول المدار قد يكون حقاً حسناً بأن يكون عن إذن صاحب المدار ، وقد يكون باطلاً قبيحاً (٢) بأن يكون لا عن (٣) إذن ، مع أن الدخولين مثلاً .

(١) ماقتضين من

(٢) ك ، من مر

(٣) بأن يكون من ، من مر

بل يمكن ذلك في العمل، فإن الدخلة الواحدة يجوز أن تقع فتكون حسنة بأن تكون عن إذن، وتقع فتكون قبيحة بأن لا تكون عن إذن.

وكذلك فإن السجدين مع أنهما مثلان، ربما تكون إحداهما حسنة بأن تكون سجدة للرحمن، والأخرى بأن تكون سجدة للشيطان.

بل يمكن تصوير ما قلناه في السجدة الواحدة، فإنها إذا قصد بها عبادة الرحمن كانت حسنة، وإن قصد بها عبادة الشيطان كانت قبيحة.

ثم يقال لم: أليس كان لا يلزمنا اعتقاد نبوة موسى عليه السلام قبل أن يبعث، ثم زنا ذلك بعد البعثة، ولم يقتض أن يكون الحق قد صار باطلاً وبالباطل (١) قد صار (١) حقاً، فعلا جاز مثله في مسائلنا.

فإن قالوا: إن أحد الاعتقادين غير الآخر، وأكثر ما فيه أنهما مثلان، والمثلان لا يمتنع أن يكون أحدهما حسناً والآخر قبيحاً. قلنا: فعلا قنعتم مثله في مسائلنا.

وإن قالوا: إن هذا ليس من النسخ في شيء فلا تصح لكم هذه المعارضة. قلنا: إنه وإن كان لا يسمى نسخاً، إلا أن معناه معنى النسخ، فقد زنا اعتقاد لدلالة ما كان يلزمنا ذلك الاعتقاد لولا تلك الدلالة، وهذه صورة النسخ من طريق المعنى والمعتبر إنما هو بالمعنى لا بالسمية.

وعلى نحو هذه الطريقة يجرى الكلام مع الذين أنكروا النسخ لأقضاء البدء.

غير أن ما نورد فصلاً نبين فيه الفصل بين النسخ والبدء وما يختص به كل واحد من الشروط والأوصاف، إن شاء الله وبه الثقة.

ويقال لم أيضاً: ما قولكم في شريعة موسى، هل نسخت ما قبلها من الشرائع أم لا؟ فإن قالوا: لا، بل لم يأت موسى إلا بما كان قد آتى به الأنبياء قبله - وهو (١) مذهب بعضهم - قلنا (٢): كيف يمكنكم ذلك وقد علمتم أن آدم عليه السلام زوج بناته من نبيه وقد حفظه موسى، وكذلك بعده (٣) اختن إبراهيم عليه السلام في الكبر وأوجه موسى في الصغر، وجاز الجمع بين أختين في شرع يعقوب ولم يحز في شرع موسى. وعلى أن فيما ذكرتموه ما يقتضي الاتصافوا هذه الشريعة إلى موسى ولا تنسبها إليه، وفي ذلك خروج عن اليهودية، والمعلوم من حالكم أنكم تضيفون (٤) هذا الشرع (٥) إلى موسى عليه السلام، وتقولون: لا يجوز أن تكون نسبتة إلى موسى كنسبته إلى يوشع.

فإن (٥) قالوا: نعم، قد آتى موسى بنسخ شرائع من قبله من الأنبياء، ولا بد لم من ذلك وهو مذهب جماعة منهم - قلنا (٦): فعلا اقتضى انقلاب الحق باطلاً وبالباطل حقاً، فعلا اقتضى أن يكون قد بدا لله وظهر له من حال تلك الشرائع ما كان خافياً عليه تعالى الله عن ذلك.

وأما الكلام على الفرقة الثانية، الذين قالوا إن نسخ الشريعة جائز من جهة العقل غير أن السمع منع منه، وهو قول موسى «شريعتي لا تنسخ أبداً»

(١) وهذا، في م
(٢) قلنا لم، في م
(٣) لد، في م
(٤) هذه الشرائع، في م
(٥) وإن، في م
(٦) قلنا لم، في م

فهو أن نطالبهم بتصحيح هذا الخبر عن موسى عليه السلام ، ولا يحدون إلى ذلك سبيلا . ومتى قالوا : إن هذا من الأخبار النواترة فلا معنى لإنكاره ، قلنا : لو كان كذلك لعرفناه عن على طوال اختلاطنا بكم ومناظرتنا إياكم ، ونحن لا نعرفه ، فكيف يمكنكم إدعاء النواتر فيها .

وقد أنكره الغنانية من أصحابكم ، وقالوا : إن نسخ الشريعة جائز من جهتي (١) العقل والشرع ، وأن من جاء بعد موسى من الأنبياء فإنا أسكرنا نوتهم لما عدموا الأعلام للمعجزة لا غير ، ولو كان متواتراً لملوه .

ثم يقال لهم : لا يخلو حال هذا الخبر من أحد وجهين ، فإما إن يكون المراد به أن شريعتي لا تنسخ على يدي من معه معجز ، أو على يدي من لا معجز معه . فإن أردتم به (٢) أن شريعتي لا تنسخ على يدي من لا معجز معه فإننا نوافقكم (٣) ، وإن أردتم به أنها لا تنسخ على يدي من معه معجز ، فإن ذلك محال يجوز أن يكون قد أراده موسى عليه السلام ، لأن ذلك يقدح في نبوته ، ويكون لأمة أن يقولوا : فلم وجب اعتقاد نبوتك والاعتقاد لك ، وقد جوزنا أن يكون ههنا صاحب معجزة ، لا يلزمنا متابته والاعتقاد لنبوته والاعتقاد له .

وإذا كان الأمر بهذه الصفة فلا وجه للأخذ بظاهر الخبر لو ثبت صحته ، سيما وقد ثبت نبوة محمد صلى الله عليه وسلم (٤) بالأدلة القاطعة فيجب أن يتأول ، لأن كلام الأنبياء لا يجوز أن يتناقض .

وتأويله ، هو أن شريعتي لا تنسخ على يدي من لا معجز معه ؛ وعلى أن يوشع كان نبياً في زمن موسى عليه (١) السلام وبقي بعده ، وقد نسخ شريعته بشريعة موسى ؛ ولا يمكن ادعاء أنه لم يكن معه شريعة أصلاً ، وإلا كان لا يثبت في بعثته والحال هذه (٢) فائدة ، فقد ذكرنا أن البعثة إنما تجب إذا علم الله أن صلاحنا تتعلق بشريعة لا نعرفها نحن (٣) ، فبيعت الرسول ليعرفنا ، فأما إذا عريت عن هذه الفائدة ، فإنها تكون عبثاً .

وبعد ، فإن هذا الخبر ليس هو من كلام موسى ، فإن المعلوم (٤) أنه كان لا يتكلم بلغة العرب وإنما كان يتكلم باللغة (٥) العبرانية ، فلا يمكن الاحتجاج بظاهره ؛ سيما ومن المجوز أن يكون المترجم قد أدخل بقرينة كانت معه ، فلم يفسرها .

ومتى قالوا : إن المترجم والناقل ما يالو جهداً في ترجمة كلام الأنبياء ، قلنا : إن حسن الظن به بمنعنا من تأويل ما جوزناه ، فلا يسقم أنكم الاحتجاج بانط الحبر بوجه من الوجوه .

فإن قالوا : لو أمكن أن يقال في كلام موسى عليه السلام شريعتي لا تنسخ ما ذكرتموه ، ليمكن (٦) أيضاً مثله في قول نبيكم . محمد ﷺ لا نبى بعدى فما الفصل يتنا وينكم في ذلك ؟ قلنا : أول ما في هذا أنه لا يمكن إنكار أن هذا (٧) من كلام محمد صلى الله عليه وسلم (٨) بخلاف ما أوردتموه . على أنا لم ندع أنه

- | | |
|-------------------|--------------------------|
| (١) عليها ، في م | (٢) ذلك ، في م |
| (٣) فائدة من م | (٤) المعلوم ، في م |
| (٥) بعثته ، في م | (٦) لا يمكن ، في م |
| (٧) مظاهره ، في أ | (٨) عليه وعلى آله ، في م |

- | | |
|-------------------------------|----------------|
| (١) نبوة ، في م | (٢) فائدة من م |
| ٢ نوافقكم به ، في م | |
| (٤) صلى الله عليه وسلم ، في م | |

خاتم الأنبياء لمكان هذا الخبر ، فإننا نعلم من دينه ضرورة أنه آخر الرسل وخاتم الأنبياء ، ولهذا شاركتمونا في العلم بذلك مع إسكاركم بيوته^(١) ، وشككم في صدقه .

ومتى قالوا : وكذلك نحن نعلم من دين موسى ضرورة أنه خاتم الأنبياء ، قلنا : إن هذا مما لا سبيل لكم إليه ، فهو كان كذلك لشركناكم في العلم به على طول محاطنا لكم ومناظرنا إياكم ، ونحن لا نعلم ذلك من دين موسى ضرورة ، فكيف يصح لكم ذلك ، ومعلوم أن يوشع كان سبياً بعده كما كان نبياً في زمانه ؛ وأيضاً فقد بشر عليه السلام بمجيء كثير من الأنبياء بعده ، فكيف يقال : إن المعلوم من دينه ضرورة أنه لا نبي بعده .

فإن قالوا : هب أسكن عمتي من دين بيكم ضرورة أنه آخر الرسل فبأي طريق علم ذلك بيكم ، فلا بد لكم أن ترجعوا إلى مثل ما اجمعتنا به عليكم . قلنا : إنما علم ذلك نبينا عليه السلام بالاضطرار إلى قصد جبريل ومتى سألوا عن ذلك في جبريل عليه السلام ، قلنا : إنه إنما علم ذلك من جهة الله تعالى بأن يبين له^(٢) أن صلاح أمة محمد لا يتمر عما هو عليه ، ولا يمكنكم ادعاء هذه الطريقة في كلام موسى عليه السلام ؛ فبان الفصل بين الموضعين .

فإن قالوا : إن شريعة موسى تشتمل على الأوامر والنواهي ، والأمر بمطابقته يقتضي التكرار ، وما هذا سبيله لا يصح ورود النسخ عليه . قلنا : أول ما في ذلك أن الأمر بقصص التكرار مقتضى عندنا ، وإنما يفيد العمل مرة واحدة ، لأنه يبرل منزلة قول القائل : أريد منك أن تفعل كذا ؛ ومعلوم أن ذلك مما لا يقتضي الفعل إلا مرة واحدة ، فكذلك الأمر فإنه في مثل حاله .

وبعد ، فلو ثبت أن الأمر بمطابقته يقتضي التكرار والدوام ، فإنه لا يمنع^(١) من ورود النسخ عنه ، بل يصح أن ينسخ كما يصح أن ينسخ غيره ، لأجل أن دلالة الأمر على ما يدل عليه ، كما هو مشروط بزوال المعجز والمرض وما حاس ذلك ، فلا بد أن يكون مشروطاً بالانقضاء ، فما إذا لم ير فلا ، وفي ذلك صحة ما قلناه من أن ما هذا سبيله يصح ورود النسخ عليه . وتفصيل الكلام في ذلك موضوعه أصول الفقه .

فصح لك بهذه الجملة فساد قول هؤلاء اليهود الذين قالوا : إن نسخ الشرائع جائز من جهة العقل ، غير أن الشرع منع من ذلك .

وأما الكلام على الفرقة الذين قالوا : إن نسخ الشريعة جاء من جهة الشرع والعقل ، إلا أننا أسكرنا بيوت محمد بيكم حيث عدم المعجز ، فهو أن سينفم في فصل عقيب هذا الكلام ، أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يعلم العلم المعجز الدال على صدقه ، وأن الله تعالى أيدته بالأعلام^(٢) الباهرة .

وأما الذين قالوا : إن محمداً كان مبعوثاً إلى العرب من دون سواهم ، فإن الكلام عليهم هو أن قولهم : إنه صلى الله عليه إذا ادعى أنه مبعوث إلى الكافة ثم صدقه الله تعالى بالأعلام المعجزة ، فإنه لا بد من أن يكون مبعوثاً إلى الأحر والأحر والأحر .

فصل ، إن قال قائل : ما الفصل بين النسخ والبداء وما حقيقتيهما ، فإن أكثر كلامكم التقديم مبنى^(٣) عليه ويتناقض به . قيل له :

(٢) بالأممات ، في ص

(١) يمنع ، في ص

(٣) مبنى ، في ص

(٢) لهم ، في ص

(١) لبيوته ، في ص

أما، النسخ فهو في الأصل الإزالة أو النقل، على ما اختلف فيه أصحابنا؛ فأما في الشرع، فهو إزالة مثل الحكم الثابت بدلالة شرعية بدليل آخر شرعي، على وجه لولاه ثبت ولم يزل مع تراخيه عنه، فاعتبرنا أن يكون إزالة مثل الحكم الثالث، لأنه لو زال عين ما كان ثابتاً من قبل، لم يكن سحاً بل كان نقضاً. واعتبرنا أن تكون الدلائل شرعيتين، لأشهما لو كانا عقليتين أو إحداهما عقالية والأخرى شرعية لم يبد سحاً؛ ألا ترى أن من لزمه رد الودعة مثلاً، ثم لم يلزمه بعد ذلك لعجز طرأ عليه أو لمرض اعتراه، لم نقل؛ إنه قد نسخ عنه رد الودعة.

وكذلك فإن من لزمه الصلاة والصيام ثم عرض ما يمنعه من ذلك من جنون أو غيره حتى لا يلزمه، لا يقال؛ إنهما قد نسخا عنه، فلا بد إذن مما اعتبرناه؛ واعتبرنا أن يكون ذلك على وجه لولاه لم يزل وكان ثابتاً، لينفصل (١) حال النسخ عن حال تعاقب الحكم بنهاية لحركات في اللفظ، نحو قوله تعالى (٢) : « ثم انموا الصيام إلى الليل » (٣) وما جرى مجراه، فإن ذلك لا يكون من السح في شيء، وأن لا ينفصل عنه إلا بما ذكرناه؛ واعتبرنا أن يكون مترادفاً عنه ضرباً من التراخي لأنه لو لم يعتبر ذلك لانتبس الناسخ بالمخصص، والمنسوخ بالعام، وينتج من الفرق ما لا يمتنع؛ فلا بد إذن في اعتبار هذه الشرائط، حتى لو انحزم شرط منها لكان لا يكون نسخاً، فهذه جملة ما يجب اعتباره في النسخ حتى يكون سحاً.

وأما البداء، فإنه لا يكون بداء إلا عند اعتبار أمور؛ نعم أن يكون المكلف واحداً أو الفعل واحداً والوقت واحداً والوجه واحداً، ثم يرد الأمر بعد النهي أو النهي بعد الأمر؛ ومثاله أن يقول أحدهما لفلانة: إذا زالت الشمس ودخلت

السوق فاشتر اللحم، ثم يقول له: إذا زالت الشمس ودخلت السوق فلا تشتري اللحم، وإنما يسمى بداء لأنه يقتضي أنه قد ظهر له (١) من حال اشتراء اللحم ما كان خافياً عليه من قبل.

والبداء، هو الظهور في الالة، ولا بد من اعتبار هذه الأمور الأربعة التي ذكرناها، حتى لو تنافرت (٢) واحد من هذه الأمور الأربعة خرج البداء عن أن يكون بداء، ألا ترى أنه لو تنافرت المكلف فقال لأحد العلامين مثل ما قلناه أولاً، وللفلان الثاني مثل ما قلناه ثانياً، لم يكن من البداء في شيء؛ وهكذا لو تنافرت الفعل أو الوقت أو الوجه، فلعلم أنه لو قال له: إذا زالت الشمس فاشتر اللحم، ثم قال بعده: ولا تشتري السمن والإقط، أو قال: إذا زالت الشمس فافعل الفعل الفلاني، ثم قال بعده: إذا أصبحت فلا تفعل الفعل، فإنه لا يكون بداء البتة لتناثر أحد هذه الوجوه الأربعة.

وإذا (٣) قد قرر هذا لديك وأحطت به علماً، فقد استبان لك الفرق بين النسخ والبداء، وعلمت أن النسخ لا يتناول عين ما كان ثابتاً، ولا المكلف الذي كان مكلفاً بذلك الفعل في أغلب الأحوال، فهذه جملة الكلام في هذا الفصل.

فصل

فإن قيل: ما دليلكم على نبوة محمد (صلى الله عليه وسلم)؟ وهذا كان مقصودكم بكل ما تقدمتموه؟ قيل له: الدليل على نبوته أنه قد أدعى السوة وظهر

(٢) تنافرت.

(١) فاعلم من ص.

(١) فاعلم من أ.

(٢) ولذا، في ص.

(٢) الفقرة ١٨٨

(٢) فاعلم من ص.

(١) لفصل، في ص.

عليه للمعجز عقيب دعواه ، وقد بينا أن المعجز يدل على صدق ما ظهر عليه إذا كان الحال ما ذكرناه .

فإن قيل : وما المعجز الذي ظهر على محمد ؟ قلنا : معجزات كثيرة ، من جملتها القرآن .

فإن قيل : وما وجه الإعجاز في القرآن ؟ قلنا : هو أنه تحدى بمعارضة العرب مع أنهم كانوا هم الغاية والقصاصة ، والمشار إليهم في الطلاقة والدلالة ، وقرعهم بالمعجز عن الإنبيان بمثله فلم يمارضوه وعدلوا عنه ، لا لوجه سوى مجرم^(١) عن الإنبيان بمثله .

ولا^(٢) يمكنك أن تعرف صحة هذه الجملة إلا^(٣) إذ عرفت وجود محمد صلى الله عليه ، وأنه قد ادعى النبوة ، وظهر عليه القرآن ، وسمع منه ولم يسمع من غيره ، وأنه تحدى العرب بمعارضته وقرعهم بالمعجز عن الإنبيان بمثله فلم يأتوا^(٤) به ، لا لوجه سوى عجزهم وقصورهم عن الإنبيان بمثله ، فتي عرفت هذه الوجوه كلها كنت عارفاً بنبوة محمد صلى الله عليه .

أما وجوده ، واحداً النبوة ، وأن القرآن معجز^(٥) ظهر عليه وسمع منه ولم يسمع من غيره فمعلوم ضرورة ، ولا مانع يتنع من حصول العلم بهذه الأشياء وما جازتها اضطراباً ، فإن العلم بالترك والبلدان ويكون التصنيفات منسوبة إلى مصنفها ضرورة .

وأما تحديه العرب بمعارضته القرآن ، وتقريبه إياهم بالمعجز عن ذلك ، فتي

وجه الإعجاز
من القرآن

أصحابنا من جعل العلم به ضرورياً ، ومن جملة مكسباً ، ومن جملة مكسباً قال : ليس المرجع بالتحدى إلا أن يعتقد^(١) أن له مزية على غيره بسبب مامه ، وهذا كان حال النبي عليه السلام مع القوم ، فكان يعتقد أنه خير الناس لمكان ما جاء به من القرآن ، فكيف يمكن إنكار أنه لم يتعداهم بمعارضته ولم يقرعهم بالمعجز عن الإنبيان بمثله ؟

وأيضاً ، فكساب الله تعالى مشحون بآيات التحدى ، نحو قوله عز وجل : **« قل لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن »** الآية . وقوله **« فاتوا بعشر سور مثله مفتريات »**^(٢) وقوله **« فاتوا بسورة من مثله »**^(٣) إلى غير ذلك من الآيات التي معناها معنى هذه الآيات .

فإن قيل : ما أنكرتم أن هذه الآيات التي هي آيات التحدى زبدت في القرآن . وجوابنا ، لو أمكن أن يقال في هذه الآيات إنها مزيدة لأمكن أن يقال^(٤) في قوله **« اقيموا الصلاة وآتوا الزكاة »** وقوله **« إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق »** وغيرها من الآيات ، حتى يحوز ذلك في أمر القرآن ، ومعلوم فساد .

وأيضاً ، فإن هذه الآيات مسبوقة الآن والتحدى قائم على وجه الدهر ، وفي النسخاء كثرة في هذه الأزمان فيجب أن يأتوا بمثله ، ومتى قالوا : إن القصاصة تناقصت الآن كالشعر ، قلنا : إن أمكن أن يقال ذلك^(٥) في الشعر فلا يمكن في القصاصة ، ففي خطابه هذه الأزمنة من لا يداني كلامه كلام أفصح

(١) الإسراء ٨٨

(٢) يونس ٢٨

(٣) صدوقه من م

(١) بئلا ، في م

(٢) هود ١٣

(٣) صدوقه من م

(٢) وزنا ، في م

(١) يأتوا ، في م

(١) لعزم ، في م

(٢) فاصلة من م

(٣) فاصلة من م

فصيح في ذلك الزمان . فهذا (١) وأصل بن عطاء (٢) ربما تقي خطبة من خطبه بكثير من كلام (٣) فصحاء أولئك العرب ، وهذا أبو عنان عمرو بن عبيد ، فصل (٤) من كلامه ربما يزيد على كلام أبيهم كلاماً وأحرلم لفظاً وأفصحهم كلاماً (٥) ، فكيف يصح ما ذكرتموه .

وأما ترك العرب معارضة القرآن ، وعدولهم عنه إلى القاتلة فظاهر أيضاً ؛ فإسهم حين أحسوا من أنفسهم المعجز عن الإنيان بمثل القرآن ، تركوه إلى المقاتلة ، وذلك يؤذن بمعجزهم عن ذلك ، وإلا فالما قبل إذا أمكنه دفع خصمه بأيسر الأمور لا يمدل عنه إلى أصعبها .

فإن قيل : ومن أين أنهم تركوا المعارضة ولم يعارضوه البتة ؟ قيل له : إنهم لو عارضوه لكان يجب أن ينقل إلينا معارضتهم ، فإنه لا يجوز في حادثين عظمتين تمدنان معاً ، وكان الداعي إلى نقل أحدهما كالداعي إلى نقل الأخرى أن تخمس إحداهما بالنقل ، بل الواجب أن ينقل جميعاً أو لا ينقل ، فأما أن ينقل أحدهما دون الأخرى ، فلا .

يبين ذلك ، أن من البعيد أن يسقط الخطيب من المنبر ويقع على بعض الحاضرين فيقتله ، ثم ينقل إلينا سقوط الخطيب ولا ينقل (٦) قتله ، ولا وجه لذلك إلا أن الجادتين وقعا معاً ، وكان الداعي إلى نقل أحدهما هو (٧) كالداعي إلى نقل الآخر ، وكذلك كان يجب مثله في المعارضة لو كانت أن تنقل إلينا كما نقل القرآن ، فلما لم تنقل دل على أنها لم تكن أصلاً .

- | | |
|-------------------|-----------------------|
| (١) هذا ، في م | (٢) باقصة من م |
| (٣) باقصة من أ | (٤) فصل ، في م |
| (٥) لساناً ، في م | (٦) ينقل إلينا ، في م |
| (٧) باقصة من م | |

ولا يمكن إنكاراً ما قاله من أن الداعي إلى نقل أحدهما كالداعي إلى نقل الآخر ؛ بل لا قيل : إن الداعي إلى نقل المعارضة أقوى لكان أولى ، إذ المعارضة مما ينقلها الخائف والموافق ، الخائف ينقله ليرى الناس أن فيه إبطال حجة محمد صلى الله عليه ، والموافق ينقله ليتكلم عليه وبين أن ذلك ليس من المعارضة في شيء .

يزيد ما ذكرناه وضوحاً ، هو أن المعلوم أنهم قد نقلوا من المعارضات التريكة كمعارضة مسيلة وغيره (١) عليه لعة الله (٢) ، فلو أن دواعيهم كانت متوفرة إلى ذلك وإلا كان لا ينقل إلينا هذه المعارضة على ركتها ، كما لم ينقل ما هو أقوى منها .

وبعد ، فإن المعارضة لو كانت لكات هي الحجة ولكن القرآن هو الشبهة ، والله تعالى لا يجوز أن يسلط علينا الشبهة على وجه لا سبيل لنا إلى حلها ، ويمكن من إخفاء الحجة على حد لا يمكن الصغر بها ، بل كان يجب أن يقوى الدواعي (٣) إلى نقل المعارضة إن لو وقعت ، فلما لم يفعل ، دلنا ذلك على أنها لم تقع البتة ، وأن ذلك تمنى .

فإن قيل : إنما ذكرتموه فينبني على أن العرب كانوا (٤) أهل حرص (٥) على إبطال أمره وسوهم شأنه ، ولم يمكنهم ذلك (٦) إلا بالمعارضة ، ونحن لا نسلم بذلك . قيل له : إن ذلك معلوم بالاضطرار ، فمعلوم أن النبي صلى الله عليه ادعى منزلة رفيعة عندهم وهم كانوا في غاية الألفة والمحبة والإيثار ، فكيف لم يحرصوا والحال ما ذكرناه على إبطال أمره ورفع حجته إن لو قدروا .

- | | |
|------------------------|-------------------|
| (١) عليهم اللعة ، في م | (٢) الداعي ، في م |
| (٣) حرجين ، في م | (٤) باقصة من م |

ترك العرب
معارضة القرآن

فإن قيل ، لم يقع النزاع في ذلك ، فمعلوم أنهم كانوا في غاية الحرص على دفعه بما أمكن ^(١) ، وإنما الكلام في أن ذلك لم يمكنهم إلا بالمعارضة وذلك مما لا وجه ، فإن القوم لم يعملوا طريقة المعارضة والحجاج ، ولو عملوا ذلك تقديراً ، فلم يعملوا أن أمره يبطل بالمعارضة .

قيل له : أما الأول ، فلا يصح ، لأن المعارضة كانت عادتهم ، ولهذا لم يأت شاعر بقصيدة فيما بينهم إلا وشاعر آخر يعارضه أو رام معارضته ، وهذا معلوم من حال شعرائهم ، نحو امرئ القيس وعلقمة وأشباههما ؛ وأما الثاني ، فباطل أيضاً ، لأن كل أحد يعلم أن حصصه إذا أنه ^(٢) ، أمر وادعى لمكانه مرة عظيمة عليه ، وتعمده بمعارضته ، فإنه متى عارضه فقد أبطل دعواه ، وهذا مما لا ينقضي على الصبيان فكيف على دهاة العرب ؛ فإن صبياً لو تعدى صبياً آخر ، وقال : إني أظفر هذا الجدول أو أشيل هذا الحجر وأنت لا تقدر عليه ، فإن العصى الآخر يعلم أن دعواه يبطل بظفره ذلك الجدول أو بإشالته ذلك الحجر ، فكيف يمتح ما ذكره .

فإن قيل : إنهم إرادوا استنصاله فلماذا عدلوا عن المعارضة إلى المقالة ، لا ^(٣) لأنهم عجزوا عن ذلك ولم يقدرُوا عليه . قلنا : لولا عجزهم عن الإتيان بمعارضة القرآن ، وإلا كانوا لا يريدون استنصاله ، فما أرادوا ذلك واستمعوا به ، دل على عجزهم عن المعارضة على ما ذكرناه .

بين ذلك وبوصفه ، أن هؤلاء الذين طويبوا بالمعارضة ، لو قدرُوا عليهم لكان تكون المعارضة عليهم أسهل من استئصال محمد عليه السلام ومكانه في العرب المكان الذي كان ، ولا يليق بالعقل البالغ الكامل العقل المدلول عن الأمر السهل إلى الأمر الصعب إلا إذا لم يرفع غرضه بالأمر السهل ، حينئذ بعدد

(١) يمكن ، في س

(٢) أي ، في س

(٣) ناصة من س

في المدلول عنه إلى ما هو أصعب منه ، إلا فكيف اختلفوا المقالة وهو صعب جداً ، على المعارضة التي كانت أسهل عليهم من كل شيء ؟ فلما اختلفوا بالمقالة وأبوا إلا الحاربة التي كانت من الجور أن لا يرفع غرضه بها بأن يكون الدائرة عليهم وتركوا المعارضة التي كانت عندهم برفعهم بغيره لأكل والشرب والقيام والتمود ، تبيتنا عجزهم وقصورهم عن المعارضة على ما ذكرناه .

فإن قيل : الفرض بالمقالة ^(١) إنما كان لإبطال دعواه وحسم مادته ، والقوم قد عدلوا أن مادته لا تنقطع بالمعارضة وأمره لا تسبى بها ^(٢) ، وأن الخلاف بقي ولا يزول ، والناس يكونون بمد المعارضة بين رحاين : رحل له ، ورحل على عايه ، فهذا يقول : المعارضة أفصح ، وهذا يقول : القرآن أفصح ، فتطول المنازعة ولا يقطع ، فلماذا لم يشتغلوا بالمعارضة ، وعدلوا عنها إلى الحاربة .

قيل لهم : إن هذه الطريقة ، إن صرفت عن معارضة القرآن ، فلتصرفن عن سائر المعارضات لشمولها أجمع ، وذلك يوجب أن لا يوجد في كلامهم معارضة ، والمعلوم من عادتهم خلافه ؛ فلم يقل علقمة : إذا ^(٣) ، اشتعلت بمعارضة امرئ القيس كان الناس بين متعصب لي ^(٤) ومتعصب على ، فيكون حالي وقد عارضت كلامه كعدي ولم أعارض كلامه ، وهكذا الحال في غيرهما من الشعراء الذين قد اشتهلوا بهذه الطريقة .

فإن قيل : لا يخلو حال المعارضة ، إما أن تكون مثل القرآن ، أو فوقه ، أو دونه ، وإذا كانت مثله كان لا يحتمل أن يقول : هذه حكاية القرآن وليس من المعارضة بسيل ، وإن ^(٥) كانت فوقه أو دونه كان للخصم أن يشغب فيها

(١) بالمعارضة ، في س

(٢) أي إذا ، في س

(٣) وإذا ، في س

(٤) به ، في س

(٥) له ، في س

ويقول : لا بل العوقية ثابتة للقرآن لآلهما ، فكيف تجعل ذلك معارضة ، فلا ينقطع التشاجر والمنازعة ، ولا بد في آخر الأمر من الرجوع إلى ما بدأ به من المحاربة والإضراب عن المعارضة .

قيل : ليس يجب في المعارضة أن تكون مثل ما تحصل المعارضة معارضة له ، ولا أن تكون فوقه ، بل إذا قارب وداناه بحيث يلتبس الحال فيه كفى ، وبعد معارضته اعتبر ذلك بسائر المعارضات ، فكيف يصح ما ذكرتموه ؟ وعلى أن هذه الطريقة تدبب المعارضات أصلاً ، وذلك كما لا وجه له .

فإن قيل : فإذا تركوا المعارضة مع إمكانها أو عدلوا إلى المحاربة ، فليس إلا أن يحكم بأنهم أخطئوا في المدول عن عبادة الله تعالى إلى عبادة الأصنام ، فلا يكون فيما ذكرتموه دلالة على أنهم إنما تركوا معارضة القرآن لأنه لا غير .

قيل له : ليس هذا من الباب الذي قسم عليه بسبيل ، فإن ذلك أمر يستند إلى طريقة الاستدلال والاستنباط ، وليس كذلك حال المعارضة فإنه ضروري ، لا يتصور فيه الخطأ ، فقد ما غلطتموه .

فإن قيل : إنما تركوا معارضة القرآن لأنه كان مشتملاً على أقاص من لم يعرفوها ولا عرفوا أمثالها حتى يعملوها معارضة للقرآن على السبيل (١) ، ذكرتموه ، فذلك امتنعوا عن المعارضة ؛ لا لأجل العجز .

قيل له : إن القرآن لا (١) يختص بذكر القصص دون ما سواها (٢) بل (٣) مشتملاً على كثير من أنواع الكلام (٤) ، فهو كانت المعارضة ممكنة له .

لأنها بسائر أنواع الكلام وجعلوها معارضة للقرآن (١) ؛ ولم يأخذوا في الأول باعتقاد تلك الأقاصيص وأنها كانت كما ذكر ، بل ورضى من جهتهم بأن بأن يضمنوا من عديم قصصاً ويكسونها (٢) من المبارات الجيدة المظلمة الجزلة ما يقارب القرآن في الفصاحة وبدانيه ، وليلتبس (٣) الحال فيه ، فلامعنى لما ذكرتموه .

وأيضاً ، فلا إشكال أن النبي عليه الصلاة والسلام كان يتعدى اليهود بذلك ، وفيهم العلماء بالأخبار والعارفون بالأقاصيص ، حتى أن كل قصة مجهولة تقص في عالم الله تعالى تنسب إليهم وتؤخذ منهم .

وبعد ، فإن العرب قد بشوا إلى الفرس يطأون منهم القصص ، نحو قصة رستم واسفنديل ، وجمعوا من ذلك شيئاً كثيراً ، ثم عجزوا في الآخرة أن يعملوه معارضة القرآن ، فصح سقوط ما أورده .

فإن قيل : أ كبر ما في هذه الجملة التي أوردتموها ، أن القرآن قد بلغ في الفصاحة حداً لا يتمكن العرب من معارضته ، وذلك لا يوجب كونه معجزاً دالاً على نبوته ، فإن من الجائز والحال ما ذكرتموه أن يكون القرآن من جهته صلى الله عليه وسلم لنقدم له في معرفة الفصاحة ، ولهذا قال : « أنا أفصح العرب » . وما الحال فيما أتى به صلى الله عليه وسلم ، كالحال فيما أتى به بعض من تميز في صناعة من الصناعات ، فكأن أنه لا يستحق بهذا القدر النبوة ولا يدل على أنه مبعوث من جهة الله وحز ، فكذلك (٤) الحال فيما نحن فيه .

قيل له : ليس الأمر على ما ظننته ، فإنه يستحيل قمين نشأ بين جماعة يتماطون

(٢) يكسوها ، في م

(١) محذوفة من م

(٢) يلتبس ، في م

(٣) كدهك ، في م

(٢) سواها ، في م

(١) لم ، في م

(٢) النظم ، في م

البلاغة وبتباهون بالنصاحة أن يتعلمها ويأخذها منهم ، ثم يبالغ فيها جداً لا يوجد في كلام واحد منهم بل في كلام جماعتهم فصل يساوي كلامه في الفصاحة ، أو بدانيه أو يقرب منه أو يشبه الحال فيه ؛ وهذا الحال حال القرآن مع سائر كلامهم ، فلا بد من أن تكون قد انتفضت فيه قاداتهم ، ولن يكون كذلك إلا ويتضمن الدلالة على صدق من ظهر عليه ، سواء كان من جهة الله تعالى أو من جهة على ما مضى . وقد ذكرنا أنه ليس من قضية المعجزات أن تكون من جهة الله تعالى على كل حال ، وهكذا الحال في سائر الصناعات عندما ؛ فنو شأ غلام فيما بين جماعة من الصناع ونعم مبهم الصناعة ، ثم تابع في المصناعات ، مبيناً لا يوجد في أعمالهم عمل يساوي عمله ولا يقاربه ولا بدانيه ، ثم ادعى هو لأجله النبوة ، فإنه لا بد من أن يصدق ، لمكان ما آتاه الله تعالى من العلم بتلك الصناعة .

فإن قيل : هب أن القرآن معجزة ، وأن العرب علموا إعجازه لعلومهم ، قد تناهى في الفصاحة جداً ، وأنتم فباي طريق عظم معنا فيه بامعشر المعجم . قلنا (١) : إن العلم بذلك على وجهين : أحدهما علم تفصيل ، والآخر علم جملة ، والعرب علموا ذلك على سبيل التفصيل ، ونحن فقد علمناه على سبيل الجملة .

وطريقته ، هو أن محمداً صلى الله عليه وسلم (٢) تحدى العرب بمعارضته فلم يتمكن الإنبيان بمثله ، فلو لا كونه معجزاً دالاً على نبوته ، وإلا لما كان ذلك كذلك . وإذا قد ثبت إعجاز القرآن ، فاعلم أن المصطفى عليه السلام معجزات آية . سواء ، غير أنا بدأنا بالقرآن الذي لا يبلى على وجه الدهر ولا يندرس على مر

كيف يعلم غير العرب إعجاز القرآن

الأيام ، لما كان أظهر من سائر ما نوردته في هذا الباب ، ولا يمكن الخالف إنكاره بوجه .

وجملة ماله من المعجزات سوى القرآن ينقسم إلى : ما يعلم (١) ضرورة ؛ وإلى ما يكون الطريق إليه الاستدلال .

ولا يمكن أن يقال : لو كان في معجزاته ما يعلم ضرورة لاشتراك فيه (٢) الخالف والموافق (٣) ولعله كل عاقل ، فإن هذا هو الواجب في الضروريات ، لأن العلوم الضرورية تنقسم إلى : ما يكون من بداية العقول فيجب اشتراك العقل (٤) فيه ، وإلى ما يكون مستنداً إلى طريقة نحو العلم بتخبر الأخبار ، ونحو العلم بالمحركات وغيرها ، فإن ما هذا سبيله إنما يجب الاشتراك فيها عند الاشتراك في طريقه ؛ ولهذا الذي ذكرناه جاز في أصحاب الحديث أن يعلموا تقدم بعض فزوات النبي صلى الله عليه وسلم على البعض ضرورة ، وإن كان لا يجب أن يعلمه كل واحد ، وهذا (٥) ظاهر لا إشكال فيه . إذا ثبت هذا ، فمن معجزاته التي تعد من الضرب الأول : إشباعه العدد الكبير والجسم الفغير من الطعام اليسير ، وإشباع جماعة من الطعام لا يمكن إلا بزيادة أجزاء الطعام ، وذلك مما لا يمكن من القادرين بالقدر (٦) ، فلا بد من أن يكون من جهة الله تعالى ، أظهره عليه ليدل على صدقه عليه السلام .

فإن قيل : ما أنكرتم أن الهواء استحال طعاماً ، لأنه كثر أجزاؤه . وجوابنا ، أول ما في هذا ، أن الهواء لو استحال طعاماً على يديه (٧) لمكان لا بد من أن يكون معجزاً له فلا يقدح ذلك فيما قلناه .

(٢) نافعة من م
(٤) الغلاء ، في م
(٦) بالقدرة ، في م

(١) خلقه ، في م
(٣) المؤلف ، في م
(٥) وذلك ، في م
(٧) يده ، في م

(٢) نافعة من م

(١) قلنا له ، في م
(٣) ولم ، في م

وبعد فإن الهواء شيء لطيف ، فكيف يستحيل إلى ما يشيع منه العدد الكبير .

وأيضاً ، فلو استحال الهواء هناك حطاماً لكان يجب أن يستحيل طعماً في سائر المواضع ، ومعلوم خلافه .

ومن الضرب الأول أيضاً ، إجابة الشجرة له حين دعاها ، وعودها إلى مكانها ، ولا شك في كون ما ههنا حاله ممجراً دالاً على صدق من ظهر عليه .

فإن قالوا : ما أنكرتم أنه كان معه جاذب ؟

قلنا : فيأى طريق عادت إلى مكانها ؟

فإن قالوا : وكان معه دافع أيضاً ؟

قلنا : لو كان كذلك ، لكان يجب أن يرى الناس ذلك مع شدة حرصهم على التفحص عن حاله .

وبعد ، فإن الجاذب والدافع إذا اجتمعا كان يجب أن تنف الشجرة ولا تتحرك من مكانها .

ومن الضرب الأول أيضاً ، حنين الجذع ؛ فإن النبي صلى الله عليه وسلم لم يخطب على جذع قبل أن ينصب له المنبر ، فلما أن نصب له المنبر تحول إلى المنبر ، فحنين الجذع حنين الناقة إلى ولدها ، ولم يكن حتى احتضنه النبي صلى الله عليه وسلم (١) فسكن .

فإن قالوا : ما أنكرتم أنه كان في الجذع خروف تنحرف ترج فيه ، فيسمع منه ذلك الصوت شديداً بالحنين ؟

قلنا : لو كان كذلك لكان يجب أن يسمع قبل ذلك أو بعده ، ومعلوم أن ذلك لم يكن يسمع إلا في الحال الذي قلناه .

ومن الضرب الأول ، تسبيح الحمى في بده ، فإن ذلك غير مقدور للقادرين العشرة . وفي معمراته عليه السلام كثرة لو تكلمنا على جميعها لطال الكلام (١)

وقد ذكر رحمه الله بعد هذه الجملة ، أنه تعالى كما حمل القرآن معجراً دالاً على نبوة محمد صلى الله عليه ، فقد جعله دليلاً لنا على الأحكام ، وأوجب علينا الرجوع إليه في الحلال والحرام ، فيجب الرجوع إليه والأخذ بما يوجهه ويقتضيه الإيمان به كله : بحمله ومفصله ، وبحكمه ومتشابهه ، ووعدته ووعدته ، وأمره ونهيه .

وذلك كما ذكره (٢) لأن القرآن أما أن يكون من باب الأفاضيل ، أو الأوامر والنواهي ، أو الوعد والوعيد ، وأي ذلك كله وحب الإيمان به على ما ذكرناه .

أما الأفاضيل ، فلا بد من أن يعتد صدقه فيها ، سيما وقد علمنا بدلالة العدل ، لا يجوز عليه الكذب بوجه من الوجوه .

وأما الأوامر والنواهي ، فكذلك إذا علمنا عدله تعالى ، علمنا أنه لا يأمرنا إلا بما هو مصلحة ، ولا ينهانا إلا عما هو مفسدة ، فلزمنا الامتناع بأوامره والاتباع عن نواهي .

وكذلك الوعد والوعيد ، فإذا إذا كما علم أنه تعالى عدل حكيم لا يلمر

ولا بمعنى ، ولا يخلف في وعده ووعيده ، فلا بد من أن نعتقد أن ما وعد به المؤمنين من الثواب واصل إليهم لا محالة ، وما توعد به العصاة بآل بهيم ، وأنه لا شرط هنا ولا استثناء ، إذ لو كان ليسته ، فلا (١) يجوز وهو حكيم ، أن يخاطب بخطاب يفيد ظاهره من الأمور ولا يريد به (٢) ثم لا يدل عليه ؛ فهذه جملة ما ذكره في هذا الموضع ولا استقصاء الكلام فيه موضع يخصه .

فصل

وإذا قد عرفت إعجاز القرآن وما يتصل به ، فاعلم أن الملعنة يوردون وجوهاً من اللطاعن فيه .

ومن جعلتها ، قدحهم في إعجازه ، وقولهم : إن كل من عرف شيئاً من الآلة لا يعجز عن الإتيان بسورة من مثله أو بشر سور مثله (٣) .

وقد تعلم الكلام في ذلك ، فقد بينا أن العرب مع معرفتهم بالقضاء ، وحرصهم على إبطال أمره ، مجزوا عن الإتيان بمثله ، فلو لا كونه معجزاً ، وإلا لما وجب ذلك .

ومنها (٤) ، ادعائهم أن القرآن يتناقض بمضه بعضاً ويدافعه ، وقولهم : إن الملاءمة ، ليست بأكثر من أن يثبت بأول الكلام ما ينفي بآخره ، وهذا حال القرآن ، فإن قوله « قل هو الله أحد » يتناقض قوله « ليس كمثله شيء » (٥) وهذا يؤيد ، في الصانع الحكيم .

ونحن فقد (٥) ذكرنا غير مرة أننا لانكالم للحادثة في مسائل الدل وما يتصل به .

بل تنقل الكلام معهم إلى إثبات السامع . وعلى أن المناقضة لا شت في العبارة المجردة ، وإنما تثبت في العبارة والمعنى جميعاً ؛ ألا ترى أن قائلاً لو قال : زيد في الدار وليس زيد في الدار ، فإنه لا يتناقض كلامه ، إذا أراد بأحد الزيدين زيد ابن عبد الله ، وبالأخر زيد بن خالد ، وهكذا إذا أرد (١) بأحد الدارين غير ما أراده أولاً ، وهكذا لو أراد كونه (٢) فيها في وقت وأن لا يكون فيها في وقت آخر .

ثم يقال لهم : لو كان في القرآن التناقض الذي ذكرتموه لكان لا بد من أن تعرفه العرب ، والقوم كانوا أعرف بوجوه التناقضات منكم ، وأن يعملوا ذلك حجة على النبي صلى الله عليه ودفعاً لما آتى به ، سيما وكان يتكرر (٣) عليهم قوله تعالى : « ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً » . قالوا : المناقضة في القرآن ظاهرة ، لأن قوله : « قل هو الله أحد » يتناقض قوله « ليس كمثله شيء » . فيسأل له ليس الأمر (٤) على ما (٤) ظنتموه ، فلا يثبت تشتركان في الدلالة على تبرئة الله تعالى عن النثل والنسب ، غير أن الكاف في أحدهما مزيدة ، وكثير ما يوجد ذلك في كلامهم كقول الشاعر : وصاليات ككما يؤثفين .

ومنها ، سؤالهم عن وجه الحكمة في أن حمل الله القرآن بهضه محكماً ، وبعضه متشابهاً .

وجوابنا عن ذلك ، أنا نقول لهم : إنا إذا علمنا عدل الله تعالى وحكمته بالدلالة القاطعة التي لا تحتمل ، نعلم أنه لا يفعل ما يفعله إلا وله وجه من الحكمة في أفعاله تعالى (٥) ، وقد ذكر أصعابنا في وجه ذلك وجوهاً لا مزيد عليها .

(٢) يكونه ، في م
(١) كذا ، في م

(١) أردوا ، في م
(٢) تكرره ، في م
(٥) نافية من م

(٢) نافية من م
(٤) ومن ، في أ
(٦) له ، في م

(١) ولا ، في أ
(٢) منه ، في م
(٥) الثوري ١١

أحد الوجوه ، أنه تعالى لما أن كلفنا النظر وحننا عليه ، ونهاها عن التقليد ومنعنا منه ، جعل القرآن بعضه محكما وبعضه منشاها ، ليكون ذلك داعياً لنا إلى البحث والنظر ، وصارفاً عن الجبل والتقليد .

والثاني ، أنه جعل القرآن على هذا الوجه ، ليكون تكليفاً به أشق ، ويكون في باب الثواب أدخل ، وذلك شائع ؛ فمن القديم تعالى إذا كان قرصه بالتكليف أن يعرضنا به إلى درجة لا تنال إلا بالتكليف ، فكل ما كان أدخل في معناه كان أحسن لاحتجالة .

والثالث ، أنه تعالى أراد أن يكون القرآن في أعلى طبقات الفصاحة ليكون حلياً دالاً على صف النبي عليه السلام^(١) ، وعبر أن ذلك لا يتم بالحقائق المجردة ، وأنه لابد من سلوك طريقة التجوز والاستمارة ، فسلكت تلك الطريقة ليكون أشبه بطريقة العرب ، وأدخل في الابهام .

وهذه الوجوه كلها في غاية الحسن ، ويكتفيك الجواب الأول في دفع سؤالي الشبهة ، فإن الأصل أن لا نكالي في مسائل المدلل وفي أقوال الله المحتملة ، وهو ينزاعك في حدوث الأجسام وإثبات الصباح .

ونذكر بعد ذلك حقيقة الحكم ونشابه ، فالحكم ما أحكم المراد بظاهره ، ونشابه ما لم يحكم الأفراد بظاهره بل يحتاج في ذلك إلى قرينة ، والقرينة إما عينية أو سمعية ، والسمعية إما أن تكون في هذه الآية ، إما في أولها أو آخرها ، أو في آية أخرى من هذه السورة أو من سورة أخرى ، أو في سنة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم^(٢) من قول أو فعل ، أو في إجماع من الأمة .

حقيقة الحكم
والمنع

فهذه حال القرينة التي نعرف بها المراد^(١) بالنشابه ونحمله على الحكم . ومنشأها رحيم الله ، قد بذلوا الجهد في إحكام هذه الأصول بما يضيّق عنه هذا الوضع ، فلهذا اقتصرنا على هذا المقدار والله ولي التوفيق .

وتتبع هذه الجملة بخلاف من خالفنا في القرآن ، ففيه أنواع من الخلاف .

منها خلاف جماعة من الإمامية ثروافض ، الذين جوزوا في القرآن الزيادة والنقصان وقالوا : إنه كان على عهد رسول الله^(٢) صلى الله عليه وسلم^(٣) أضاف ما هو موجود فيما بيننا ، وحتى قالوا : إن سورة الأحزاب كانت يحمل جعل ، وأنه قد زيد فيه ونقص وغير وحرف . وما أنوا في ذلك إلا من جهة المتعدي الذين أخرجهم من الدين من حيث لا يعلمون .

والذي يدل على فساد مقالتهم هذه ، أن القرآن لو كان يجوز عليه الزيادة والنقصان على هذا الحد الذي جوزوه ، لكان لا يكون مبرجراً دالاً على صف محمد صلى الله عليه وسلم ، ولكان لا يقع لنا الثقة بشيء يتضمنه من الشرائع والأحكام ، لتجوز أن يكون قد تمدنا بطلاة مدامة ، ونصوم شهر آخر ، ويحج بيت بخراسان ، وكان مذبذب عليها هو الذي لم ينقل إلينا من القرآن . بل كان يجب أن لا تنق بشيء من الأحكام ، لتجوز أن تكون هذه الأحكام كلها منسوخة ، وقد نقل إلينا المنسوخ . وهكذا الكلام إذا جوزنا الزيادة فيه ، فكأن^(٤) تجوز أن لا يكون غسل الأيدي من واجبات الوضوء ، لتجوز أن يكون قوله « وايدىكم إلى الرفاق » مزيّدة ، وفي ذلك من الفساد ما لا يخفى به .

وبعد فلم يحل زمان من الأزمان من لدن الرسول إلى يومنا هذا من جماعة

(٢) عنوة من ص

(١) حال المراد ، في ص

(٣) لكان ، في ص

(٢) ناضة من ص

(١) صلى الله عليه وسلم ، في ص

يحفظون القرآن ويدرسونه وبمعونه الناس ، فكيف يصح مع ذلك الزيادة فيه والتقصان بحيث لا يشعر به الحفظه^(١) ومعلوم أنه لو زيد في هذه الكتب التي يتداولها الناس فصل أو نقص منها فصل ، لعرفه من كان من أهلها لأمانة وأنكره في الحال .

ومنى^(٢) قالوا : كيف يصح ما ذكرتموه ، ومعلوم أن عثمان هو الذي تألف القرآن من الصحابة آية آية ثم نولى جمعه ، وأنه كان متفرقاً في الصحابة لا يدري عدد سورة ولا^(٣) آياته .

قلنا : لم يكن الأمر^(٤) على ما^(٥) ذكرتموه فقد كان في الصحابة جماعة يحفظون القرآن ، نحو أمير المؤمنين عليه السلام ، وأبي بن كعب ، ولهذا يروى أن النبي صلى الله عليه وسلم^(٦) قرأ على أبي القرآن ، وكذلك فقد روى أن النبي صلى الله عليه قال لأبي : أي سورة نقرأ في الصلاة ؟ فقال : « نعمة الكتاب » ، فقال : هو السبع المثاني . ولو كان الأمر على ما ظنوه لكان لا تصح هذه الجملة . وأيضاً^(٧) فروى^(٨) أن الصحابة كانوا يحتمون القرآن في التراويح على عهد عمر ، فولا أنه كان فيهم من يحفظه وإلا كان لا يتبها لم ختمه ، وكذلك فقد روى أنه لما نزلت سورة التوبة قال النبي : أثبتوها آخر سورة الأنفال ، فكيف يصح والحال هذه أن يدعى أن انتولى لجمع القرآن إنما هو عثمان ، وأنه قد تقدم^(٩) من هذا وآية من ذلك ؟ وهل هذا إلا دعوى لا تقوم بصحتها حجة .

ومن الخلاف في القرآن ، خلاف من يقول إنه مما لا يمكن معرفة المراد بظاهر البيت ، وإنما تعبدنا بتلاوته لما لنا في ذلك من النفع .

(١) الحفظ له ، في س
(٢) وعدد ، في س
(٣) محذوفة من أ
(٤) فروى ، في س

(٥) فتي ، في س
(٦) كما ، في س
(٧) أيضاً ، في س

(٨) فيه ، في س
(٩) آل عمران ٧

(١٠) محذوف من أ

وذلك مما لا إشكال في فساد ، فالغرض بالكلام إنما هو الإقناع ، وما عداه من الأغراض يتبعه ، فإذا لم يتعلق به هذا الغرض كان معدوداً في العبث . على أن المعلوم من دين الأمة ضرورة خلافه ، وأهم كانوا يرجعون إلى ظواهر القرآن في معرفة الأحكام من الحلال والحرام ، فولا أنه مما يمكنهم معرفة المراد بظواهره وإلا كان لا يكون في رجوعهم إليه معنى .

وأيضاً ، فمعلوم من دين النبي صلى الله عليه أن الله عليه أنا متعبدون بمعرفة الأحكام ، وأن كتاب الله هو الأصل المرجوع إليه في معرفتها . فلو لم يمكن معرفة المراد به البتة ، لكان يكون التكليف بذلك تكليفاً لا لا يطبق ، وذلك قبيح لا يليق بتقديم جل وعز .

وبعد ، فلا بد في الرسول من أن يكون قد عرف المراد به ، فلا يخفى إما أن يكون قد عرفه ضرورة ، والاضطرار إلى قصد الله تعالى مع أن ذاته معلوم بالاستدلال بحال ، فليس إلا أن يكون قد عرفه بظهوره ، لعمه بالغة وما يحتاج إليه^(١) ، وهذا بوجب في غيره أن يشاركه في العلم بما يراد في القرآن ، إذا شاركه في العلم بالعربية وما يجوز على الله تعالى وما لا يجوز ، فلا وجه لتعطيل الكلام في هذا الفصل فقد بلغ في الوضوح النهاية .

ولعل شبهة هؤلاء الذين أنكروا أن يعرف بظاهر القرآن شيء قوله تعالى : « وما يعلم تكليمه إلا الله » وعليهم أن قوله تعالى^(٢) : « والراسخون في العلم يقولون آمنا به » مبتدأ غير معطوف على الأولى ، وذلك مما لا وجه له ، لأن قوله تعالى : « والراسخون في العلم » معطوف على الله تعالى ، فتكون الآية بأن تكون دلالة لنا أولى .

الرد على
يدعي
لا يعرف
بظاهر المراد

وفرة أخرى قالت : إن القرآن بما لا يمكن معرفة المراد به ، فإن الألفاظ محتملة ، فامن لفظ من الألفاظ إلا ويحوز أن يراد به الخصوص كما (١) يحوز أن (١) يراد به العموم ، وإذا كان هذا هكذا فلا بد من أن نتوقف ، وننتظر القرينة المميزة للعم من الخاص ، والخاص من العام ، وهؤلاء يسمون أصحاب الوقف ، والذي يدل على فساد مقالاتهم ، ما ذكرناه من أن الصحابة كانوا يرجعون إلى ظواهر الكتاب ولا ينتظرون إلى ما ذكروه . وأيضاً ، فإن هذا القول يخرج القرآن من أن يكون موصوفاً بشئ . مما وصفه الله تعالى ، بحوكه هدى وبشره وشفاء ونوراً . وكذلك في قولهم هذا تكذيب لله تعالى ، لأن الله تعالى يقول « **ما فرطنا في الكتاب من شئ** » (٢) ولا تفرط أعظم من الإنيان بما لا يمكن معرفة المراد به البتة ، بل لابد من انتظار القرينة . ويقال لهم أيضاً : إن القرينة لابد من أن تكون من قبيل الكلام ، فبأي شئ يعرف المراد به ؟ فلا بد من أن يقولوا : بظاهرة أو قرينة أخرى ، فإن جوزوا أن يعرف المراد بظاهرة فهذا بذلك في القرآن حتى لا يحتاجوا إلى القرينة ، وإن قالوا قرينة أخرى فما عليهم السؤال في تلك القرينة .

خلاف الترجمة

وما يذكره هنا أيضاً ، خلاف الترجمة الذين ، أنكروا أن يكون للعموم موضوع . وقالوا : ليس يحوز في عمومات الوعيد أن تحمل على الشرع والاستفراق ، فلا لفظة (٣) موضوع (٤) لهذا المعنى .

والكلام في ذلك يختص باب الوعد والوعيد ، غير أنا نشير هنا إليه ، فنقول : إن القائل إذا قال من دخل دارى أكرمه صح له (٥) أن يسئى (٦)

(١) فافضة من م
(٢) لفظه في م
(٣) استثناء في م

(٢) الألفاظ ٢٨
(٤) موضوع في م

(١) و في ا

أى رجل شاء ، حتى إن شاء استثنى منه زيدا ، وإن شاء عمراً ، وإن شاء بكره ، أو حالداً ، فنولا أن هذه اللفظة موضوعة للعموم والا كان فيه الاستثناء على الحد الذى ذكرناه ، لأن من حق الاستثناء أن يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته .

والقوم ، فقد أنكروا ألفاظ العموم وقالوا : لو كانت هذه الألفاظ موضوعة للعموم لم يصح استعمالها في الخصوص الذى هو تقييده ، وما جار ذلك دل على أنها غير موضوعة له البتة .

وجوابنا ، إن قدح هذا في أن يكون هذا اللفظ موضوعاً للعموم ليقدر على أن تكون العشرة موضوعة لهذا العدد المخصوص ، فإن لك أن تقول : على لفلان عشرة إلا درهماً ، فتكون قد أردت النسيئة دون العشرة .

ومتى قيل : فواجه التأكيد فيه أن لو كان موضوعاً للعموم ؟ قلنا : إن التأكيد لا يقدح في عمومته ، إذ لو قدح فيه ليقدر على أيضاً في المخصوص ، ومعلوم أن القائل كما يقول لقيت القوم أجمعين ؟ فقد يقول أيضاً : جاءنى زيد نفسه ، فليس إلا أن يعتمد ما قلناه .

وما يذكر في هذه الجملة أيضاً ، خلاف الترجمة إذا قالوا : ليس يجب أن تحمل عمومات الوعيد على عمومها ، فمن الجائز أن يكون ههنا شرط أو (١) استثناء لم يبينه الله تعالى .

وذلك بما لا وجه له أيضاً عندنا ، فإنه تعالى لا يحوز أن يخاطبنا بخطاب يريد به غير ما يقتضيه ظاهره ثم لا يدل عليه ، لأن ذلك يقدح في حكمته ويعبى ملفزاً ممعياً .

ويقال لم أيضاً : لو جاز أن يكون في عمومات الوعيد شرط أو استثناء لم يبينه الله تعالى ، لجاز مثله في عمومات الوعد ، بل كان يجوز مثله في الأوامر والنواهي ، والمعلوم خلافه .

فإن قالوا (١) : لا تكليف علينا في عمومات الوعيد ، وليس كذلك الحال في الأوامر والنواهي ، قلنا : ليس الحال (٢) على ما ظننته في عمومات الوعيد تكليفاً ، وهو أن نعتقد أنه تعالى لا يخلف في وعده ولا في وعيده ولا يغير قوله ولا يبدله ، كما أخبر به حيث يقول : « ما يبذل القول لدى وما أنا بظلام للعبيد » .

فصل

وقد أورد رحمه الله بعد هذه الجملة فعلاً ، وجملة ما يجب أن يحصل فيه الكلام في الصفة التي يجب أن يكون عليها المفسر لكتاب الله (٣) عز وجل (٤) .

اعلم أنه لا يكفي في المفسر أن يكون عالماً باللغة العربية ، ما لم يعلم معها النحو والرواية ، والفقه الذي هو العلم بأحكام الشرع وأسبابها ، ولن يكون للزم فقيهاً عالماً بأحكام الشرع وأسبابها إلا وهو عالم بأصول الفقه ، التي هي أدلة الفقه والكتاب والسنة والإجماع والقياس والأخبار وما يتصل بذلك . ولن يكون عالماً بهذه الأحوال إلا وهو عالم بتوحيد الله تعالى وعده ، وما يجب له من الصفات وما يصح وما يباحل ، وما يحسن منه فعله وما لا يحسن بل يقبح ؛ فمن اجتمع فيه هذه الأوصاف وكان عالماً بتوحيد الله وعده وبأدلة الفقه وأحكام الشرع ، وكان بحيث يمكنه حمل التشابه على الحكم والفصل بينهما ، جاز له (٥) أن يشتغل بتفسير كتاب الله (٥) تعالى ، ومن علم شيئاً من هذه العلوم

مروط المفسر
لكتاب الله

فإن يحل له النعريض لكتاب الله جل وعز ، اعتماداً على اللغة المجردة ، أو النحو المجرد ، أو الرواية فقط .

يبين ما ذكرناه وبوضعه ، أن المفسر لا بد من أن يكون بحيث يمكنه حمل قوله تعالى « ليس كمثل شيء » على قوله : « قل هو الله أحد » وقوله : « ولعد لمرانا لجهنم كثيراً من الجن والانس » إلى قوله : « وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون » وهكذا الحال في غيرها من الآيات للتشابه والحكمة .

فهذا هو (١) الذي يجب أن يكون عليه المفسر من الأوصاف .

وأما من عدها من المكلفين ، فالذي يلزمه في القرآن أن يعتقد أنه كلام رب العزة على ما قاله حل وعز : « ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً » وأن يحكمه بوافق متشابه ، وأنه لا تناقض فيه ولا كذب ، وأنه محروس عن الطاعن ، لا زيادة فيه ولا نقصان ، وأن يؤمن به على الجملة .

إن سأل سائل فقال : ليس من مذهبكم أن القرآن مما يعرف المراد بظاهره ، فكيف احتج والحال ما تقدموه إلى التفسير وهذا لكم ذلك على ما قاله أصحاب الوقف (٢) والروافض ، الذين يقولون : إنه مما لا يعلم تأويله ولا المراد بظاهره .

قيل له : إن احتياج القرآن إلى مفسر بلقظ أوضح منه مما لا يخرج عن إمكان أن يعرف المراد بظاهره ، لولا ذلك والا كان لا يمكن المفسر أن يفسره وكان لا يكون التفسير تفسيراً له ، فادكرتموه غير قادح فيما قلناه . وإنما احتج

(٢) الأمر ، في م

(٤) ناطقة من م

(١) قال ، في م

(٣) تعالى ، في م

(٥) كتابه ، في م

(١) ناطقة من م

(٢) التوليف ، في م

(٢) النساء ٨٢

الاصل الثالث
الوعد والوعيد

الأصل الثالث من الأصول الخمس

وهو الكلام في الوعد والوعيد^(١)

كان يجب أن تذكر حقيقة الوعد والوعيد على العادة ، غير أنا قد ذكرناه
تقدم فلا نعيده ، ونشتغل بما يختص هذا للوضع .

وجملة الكلام في هذا الباب يقع في ثلاثة مواضع :

أحدها : الكلام في المستحق بالأفعال .

والثاني : الكلام في الشروط التي معها تستحق .

والثالث : الكلام في كيفية الاستحقاق ، أهو على طريق الدوام ، أم على
طريق الانقطاع .

أما المستحق بالأفعال ، فهو المدح والذم ، وما يتبعهما في الثواب والعقاب ،
كل واحد في هذه الألفاظ معنى .

أما الذم ، فهو قول نبي . عن اتضاع حال الغير ، وهو على ضربين :

ضرب يتبعه العقاب من جهة الله تعالى ، وذلك لا يستحق إلا على المعصية ،
والله المصية فكل ما يكرهه الغير مع نوع من الرتبة . وهو أن يكون العاصي
أول المعصية ، ولهذا لا يقال عصى الأمير فلاناً كما يقال عصى فلان الأمير ،
ولا يفهم من إطلاق هذه الكلمة غير معصية الله تعالى ، حتى أنك لو أردت غيرها
قلت : عصى فلان أباه أو جده أو الأمير ، إلى غير ذلك .

(١) سبق أن أشرنا إلى هذا الموضوع وكيف أن المنزلة أوجبوا باب التامس على الله
قال الشاعر بترك ذلك .

وضرب لا يتبعه العقاب من جهة الله تعالى .

وأما المدح فمعناه ، قول : ينبغي . عن عظم حال النير ، وينقسم أيضاً إلى :

ما يتبعه الثواب من جهة الله تعالى ، وما لا يتبعه الثواب (١) .

وما يتبعه الثواب من جهة الله تعالى فإنه لا يستحق إلا على الطاعة ، وحقيقة الطاعة قد مر في غير هذا الموضع .

وأما ما لا يتبعه الثواب ، فهو المدح المقابل للنعمة ، المستحق ؛ فهذا هو حقيقة هذه الألفاظ .

وأما الكلام في الشروط التي تمها تستحق هذه الأحكام ، فاعلم : أنا قد ذكرنا أن الذم ينقسم إلى ما يتبعه العقاب من جهة الله ، وإلى ما لا يتبعه العقاب (٢) .

ما يتبعه العقاب فالشرط في استحقاقه شرطان : أحدهما يرجع إلى الفعل ، والآخر يرجع إلى الفاعل . ما يرجع إلى الفعل فهو أن يكون قبيحاً ، وما يرجع إلى الفاعل فهو أن يعلم قبحه أو يتمكن من العلم بذلك ، ولهذا قلنا : إن الصواب لا يستحق على فعل القبيح الذم لما لم يكن عالماً بقبحه ، ولا متمكناً من العلم بذلك . وإنا : إن الخارج يستحق الذم على فعل المسلم وإن كان قد اعتقد أنه حسن ، لما كان متمكناً من العلم بقبحه ؛ هذا في الذم الذي يتبعه العقوبة في جهة الله تعالى .

وما (٣) لا يتبعه العقوبة من جهة الله تعالى (٤) فإن الشرط في استحقاقه أيضاً شرطان : أحدهما يرجع إلى الفعل ، وهو أن يكون إساءة ، والآخر يرجع إلى الفاعل وهو أن يكون قد قصد بفعله الإساءة إليه .

(١) ناعية من م
(٢) ناعية من م
(٣) أما ما ، في م
(٤) محذوفة من أ

وكما ذكرنا : إن الذم قسمان على ما ذكرنا (١) ؛ قسم منه يتبعه العقاب ، وقسم منه لا يتبعه ذلك . فكذلك المدح أيضاً قسمان على ما ذكرنا (٢) ؛ قسم (٣) يتبعه الثواب من جهة الله تعالى ، والشرط في استحقاقه شرطان : أحدهما ، يرجع إلى الفعل وهو أن تكون له منفعة زائدة على حسنه ، والآخر يرجع إلى الفاعل وهو أن يكون عالماً بأن له صفة زائدة على حسنه ، فلا بد (٤) من اعتبارهما معاً كما في الذم ، ولهذا قلنا : إن الصبيان لا يستحقون على أفعالهم المدح ، لما لم يعلموا أن لها صفة زائدة على الحسن .

وأما ما لا يتبعه الثواب من جهة الله تعالى ، فالشرط فيه أيضاً شرطان : أحدهما ، يرجع إلى الفعل ، والآخر يرجع إلى الفاعل . والراجع إلى الفعل فهو (٥) أن يكون إحساناً ، والراجع إلى الفاعل هو أن يكون (٦) فاصداً به (٧) وجه الإحسان إليه .

وهذه هي الشروط (٨) التي تمها يستحق المدح والذم على الأفعال .

وأما الشروط (٩) في استحقاق الثواب والعقاب على الأفعال فكما لشروط في استحقاق المدح والذم عليهما ، غير أنه لا بد في اعتبار شرط آخر فيهما ، وهو أن يكون الفاعل ممن يصح أن يثاب ويعاقب ، وإن شئت قلت الشرط : هو أن يكون الفاعل ممن يفعل ما يفعله لشهوة أو شبهة ، ولذلك قلنا : إن المنزود يستحقون حل إحراقهم أنفسهم العقوبة من جهة الله تعالى وإن كانوا لا يفعلون ما يفعلونه (١٠) لشهوة بل لشبهة اعترضتهم ، وهو أنهم يتخلعون بذلك من عالم الظلمة إلى عالم

(١) ذكرناه ، في أ
(٢) قسم منه ، في م
(٣) هو ، في م
(٤) الفرائط ، في م
(٥) يفعلون ، في م
(٦) ذكرناه ، في م
(٧) ولا ، في م
(٨) ناعية من م
(٩) الفرائط ، في م
(١٠) الظلمة ، في م

شروط استحقاق الثواب والذم

النور ! وإنما لم يكن يلحق اعتبار هذا الشرط ، لأنه لو لم يعتبر لزم استحقاق القديم تعالى العقوبة ، ومعلوم أنه لو قدر وقوع ^(١) القبيح من جهته لم يستحق العقوبة ، وإن استحق الذم ، تعالى عن ذلك علواً كبيراً .

فهذه جملة الشروط التي يجب اعتبارها في ذلك .

فإن قيل : هذه ^(٢) الشروط المنبئة في استحقاق المدح والتوب والمقاب ، فما للزور في ذلك ؟ قيل له : فعلة القبيح هو اللزور ، وما عداه شرط .

وإنما قلنا : إن هذا ممكن ، لأنه لا يجوز في علمه بفتح القبيح أو تمكنه من ذلك أن يكون مؤثراً في استحقاق المقاب ، فإن ذلك مما يكون من قبل الله تعالى ، وفضل الله تعالى لا يجوز أن يستحق عليه العقوبة ، وإنما يستحق المقاب على ما يفعله لا غير ، هذا في الذم والمقاب .

وأما للزور في استحقاق المدح والتوب ، فهو ضاه هو واجب ^(٣) واجتنابه القبيح وما يجري هذا الجري ، وما عداه شرط فيه .

في استحقاق
والتوب

وإذا قد عرفت هذه الجملة ، فاعلم أنه تعالى إذا كلنا الأفعال الشاقة فلا بد من أن يكون في مقابلها من الثواب ما يقابله ، بل لا ^(٤) يكفي هذا القدر ^(٥) حتى يبلغ في الكثرة حداً لا يجوز الاستدانة مثله ولا التوصل به ، وإلا كان لا يحسن التكليف لأجله .

وإنما قلنا ^(٦) : إن هذا هكذا ، لأنه لو لم يكن في مقابلة هذه الأفعال الشاقة

(١) مل فعل ، و ق م

(٢) الواجب ، و ق م

(٣) مخلوقة من م

(٤) هذه م ، و ق م

(٥) بل لا يكون هذا التعريف ، و ق م

ما ذكرناه ، كان يكون القديم تعالى ظالماً عابثاً على ما تقدم عند الكلام في الآلام والأعواض .

فإن قيل : هلاً كفى أن يستحق المكلف في مقابلة هذه الأفعال الشاقة المدح ؟ قيل له : لا ، لأن المدح لا يقع به الاعتداد متى ^(١) تجرد عن نفع يتبعه .

وأيضاً ، فإن المدح ^(٢) لا يستحق من الله تعالى على الخصوص ، بل القديم وغير القديم سواء في استحقاق المدح من جهته ، وما يستحق في مقابلة التكليف فلا بد من أن يكون من فضل الله تعالى .

ومضى قالوا : هلاً كفى المدح من جهة الله تعالى ؟ قلنا : لا يقع الاعتداد بما أيضاً على ما ذكرناه .

فإن قيل : كيف يصح قولكم هذا ومعلوم أن أحداً ما يبذل جهده حتى يحمّد السلطان أمره ويمدحه ولا يبالي بما يتعمّله من الشاق في ذلك ؟ قيل له : إنما يرغب في ذلك لما يرجو في الجاه والحشمة حتى لو تجرد المدح فإنه لا يرضى به ولا يختاره .

فإن قيل : أو ليس العرب بذلوا مهجهم وأموالهم طلباً للمدح والقدح ، حتى علوا الذكر عمراً ثباتاً ؟ قلنا لهم : إن ذلك أحدّها لأنهم التي يوصون بها ، وعلى كل حال فلا بد أن تكونوا اعتقدوا في ذلك ممّا يزيد على ما يباحفهم من الشاق ، وصار ذلك كإيصالهم بقدر بغير وجس فرس أو جعل على قبورهم ، وينصب الرماح ووضع السيوف عليها ، كل ذلك لما يعتقدون فيه في النفع العظيم .

(١) لدا ، و ق م

(٢) فالمدح ، و ق م

وبعد ، فلو لم يكن في هذه الأفعال مشقة ، وكنا نأق بالواجبات ونجنب القباح لاستحقاق المدح ، وإذا اعتراك في (١) الواحد مناشك فلا شبهة في أنه تعالى يستحق المدح على فعل (٢) الواجب وترك القبيح ، وإن كان لا تلحقه مشقة ؛ فلا بد إذاً من أن يكون بإزاء هذه المشقة ما يقابلها وهو الثواب على ما نقوله .

وبعد ، فإن المدح مما يمكن إيصاله إلى مستحقه من دون الإعادة ، فكان لا يثبت للإحياء بعد الإمانة وجه ، وفق علمنا بأنه تعالى يمدد الإحياء بعد الإمانة قطعاً دليل على أنه لا بد من استحقاق الثواب ، الذي لا يمكن إيصاله إليهم إلا بالإعادة ، وهذا أيضاً وجه .

وعلى هذا يجرى الجواب على قولهم : هلا جاز في المستحق على هذه الأفعال الشاقة أن يكون من جنس السرور ، لأن السرور متى (٣) تجرد عن نفع ، لا يمتد به على ما ذكرناه .

فإن قيل : كيف يصح قولكم : إن الثواب إنما يستحق على الأفعال الشاقة ، ومعلوم أن أحداً يستحق الثواب على ما لا مشقة فيه ، نحو معرفة الله تعالى وغير ذلك (٤) ، وكذلك (٥) فإن النبي الصالح ربما لا تلحقه بهذه الطاعات (٦) مشقة ، لما قد تعودده وألقه ، ثم لم (٧) يخرج بذلك عن استحقاق الثواب عندكم .

قيل له : إما لم نوجب أن يكون في نفس الفعل مشقة ، بل يجوز أن يكون فيه أو في سببه ، أو في مقدمته ، أو فيما يتبعه ويتصل به ، ولا شبهة في أن معرفة الله تعالى بهذه المثابة ، فإنها (٨) وإن لم يثبت فيها مشقة ففي سببها وهو الفكر من المشقة ما لا (٩) يخفى ، وأيضاً فإن المحافظة عليها وتوطين النفس على حل الشبهة

(١) محذوفة من أ

(٢) وإذا ، في س

(٣) ونحو ، في س

(٤) الطاعة ، في س

(٥) ومنها ، في س

(١١) محذوفة من أ

(١٢) إذا ، في س

(١٣) نالمة من س

(١٤) ولا ، في س

(١٥) ما لا ، في س

ودفع المصوم مشاق عظيمة ، بل لو قيل : بأن ما تتضمنه معرفة الله تعالى من المشقة ، لا يتضمنه غيرها في الأفعال لكان ممكناً ، فكيف يصح ما ذكرناه .

وقولهم : إن البر النقي ربما لا يلحقه مشقة في أداء هذه الطاعات واجتناب المعاصي فكيف استحق عليه الثواب بما لا معنى له ، فإن هذه الأفعال ما لا تعمى عن مشقة فيها أو فيما يتصل بها على ما ذكرنا ، غير أنه من حيث راض نفسه على ذلك بأن وضع بين عينيه ما يستحقه على الاشتغال بخلافها من العقاب ، وما يستحقه على الإتيان بها من الثواب ، سهل ذلك عليه ، وصار كالساجر الذي جعل ما يتأله من الرمح في تلك التجارة نصب عينيه ، فإنه والحال هذه يسهل عليه ما يتأله (١) من مشاق السفر وغيره ، كذلك هنا ؛ وعلى هذا للمعنى قال الله تعالى « وانها لكبيرة الا على الخاشعين » .

وعلى هذه الطريقة يجرى الجواب عن قولهم (٢) : أليس قد رويتم عن النبي صلى الله عليه وسلم ، أن أحداً يؤجر على قضاء طرفة من الحلال ، ومعلوم أنه لا مشقة في ذلك ، فإننا نقول : ليس يجب أن تكون المشقة في ذلك نفسه ، بل يكفي أن تتماق بتوطين النفس على الاقتصار عليها وأن لا يتجاوزها (٣) إلى من هي أشهى إليه منها ، فعلى هذا يجرى الكلام عندنا في استحقاق الثواب من جهة الله تعالى .

وأما شيخنا أبو القاسم ، فقد خالف في هذه الجملة ، وقال : إن التقديم تعالى إنما كلفنا هذه الأفعال الشاقة لما له علينا من النعم العظيمة فإن (٤) ذلك (٥)

(٦) قوله ، في س

(٧) وإن ، في س

(١) يصعبه ، في س

(٢) يجاوزها ، في س

(٣) وذلك ، في س

غير ممتنع ، فمعلوم أن من أخذ غيره من قارة الطريق فرباه وأحسن تربيته وحوله وموله وأنعم عليه بضروب من النعم ، جاز له أن يكلمه فعلا بإحقه بذلك مشقة ، نحو أن يقول : ناولني هذا الكوز ، أو تم لي هذا السطر ، ولا يجب أن يفرم في مقابل (١) ذلك شيئا آخر ، كذلك في (٢) القديم تعالى فنعمة عندما لا تخصي وأياذبه لدينا لا نحصر ولا ذهب في ذلك إلى ما ذكرناه قال : إنه (٣) إنما ثبت المطيعين لأنهم استحقوا ذلك ، بل للجود .

والأصل في الجواب (٤) عليه أن يقال (٥) : إن القديم تعالى إذا جمل هذه الأفعال الشاقة علينا وكان يمكنه ألا يحملها كذلك ، فلا بد من أن يكون في ذلك من الثواب ما ذكرناه . واستشهاد بالواحد منا ، وأنه إذا أنعم على الغير بضروب من النعم فإنه يحسن منه أن يكلمه ما يلحق به مشقة نحو أن يقول له ناولني هذا الكوز أو ما يعزى هذا الحرجى فلا يصح ، لأنه إنما يحسن منه ذلك (٦) في الموضع الذي لا يتبين للانسان فيه كبير مشقة ، وليس كذلك سبيل ما كلفنا الله تعالى ، ففي ذلك ما يتضمن الجود بالنفس والمخاطرة بالروح فلا يقاس بما أورده ، ولهذا فهو كلف النعم الذي وصفه النعم عليه بما (٧) يتضمن المشقة العظيمة ، والمواظبة على خدمته والقيام بين يديه آباء الليل والنهار وما شاكل ذلك ، لم يحسن إليه ، بل كان يكون منعم عليه أن يقول : كان من حقك ألا تفصل عليّ بالأول حتى لا تأخذني بهذه التكاليف من بعد .

أما قوله في الثواب ، وأنه إنما يجب إبعاله إلى المطيعين من حيث الجود ،

فظاهر النقص ، لأن الجود هو الفصل ، والفصل هو ما يجوز لنا فعله أن يفعله وأن لا يفعله ، والواجب هو ما لا يجوز له أن لا يفعله ، فكيف يقال : إن هذا يجب من حيث الجود ، وهل هذا إلا بمرارة أن يقال : يجب أن يفعل ولا يجب أن يفعل ، وذلك محال .

وإذا (١) قد بينت هذه الجمل ، فالذي نعلمه من حال الثواب المستحق من جهة الله تعالى ، أنه لا بد من أن يكون من جنس الملائذ ، فأما أن (٢) يكون بالمأكل والمشرب والمساكن ، فإن طريقه (٣) السمع ، ويمكن أن علمه أيضاً بترغيب الله تعالى فيه ، فيقال : لو لم يكن من قبيل مائد الشهية في الدنيا لكان لا يصح فيه الترغيب ، فهذا هو (٤) الذي قوله (٥) في استحقاق الثواب .

وأما استحقاق العقاب ، فالذي يدل عليه العقل والسمع أيضاً (٥) .

أما الدلالة العقلية في ذلك ، فدلائل :

إحداها : أن (٦) القديم تعالى أوجب علينا الواجبات والاحتساب عن المقتضات ، وعرفنا وجوب ما يجب وقبح ما يقيح ، فلا بد من أن يكون لهذا التعريف والإيجاب وجه ، ولا وجه له (٧) إلا أنما إذا أحلنا به أو (٨) أقدمنا على خلافه من قبيح ونحوه استحققتنا من جهته ضرراً عظيماً .

فإن قيل : ولم لا يجوز أن يكون الوجه في ذلك ، أنما إذا أحلنا به وأقدمنا على خلافه استحققتنا الذم من الله تعالى ومن جهة العقلاء .

قيل له : إن الذم إذا تعزى عن ضرر يتبعه لم يحتفل به ، ولهذا لا نبالي بزم هؤلاء الخالفين لنا لما لم يتبعه مضرة .

(٢) وأن ذلك ، في م

(٣) الكلام ، في م

(٦) هو أن ، في م

(٨) و ، في م

(١) وإذا ، في م

(٢) طريقته ، في م

(٥) ناعمة من م

(٧) ناعمة من م

(٢) ناعمة من م

(٣) الكلام ، في م

(٦) ناعمة من م

(١) ناعمة ، في م

(٢) بأنه ، في م

(٥) ناعمة من م

(٧) ما ، في م

فإن قيل : هلا (١) جار أن يكون الوجه في الإيجاب هو لكي يستحق من جهة الثواب .

قيل له : لا ، لأن الثواب نعم وطالب النفع لا يجب ، فلا يجب لأجله لا يحسن ، لولا ذلك وإلا كان يحسن منه إيجاب التوافل ، فإن بها أيضاً يستحق الثواب ، ومعلوم خلافه .

فإن قيل : هلا حسن منه هذا (٢) الإيجاب لوجوب هذه الواجبات ؟ قيل له : إن وجوب الشيء في نفسه لا يكفي في حسن الإيجاب ، ولهذا فإن من خوفه السلطان بقطع عصو من أعضائه إن لم يشاطره على ماله ، فإنه يجب عليه أن يشاطره على ماله وإن كان لا يحسن من السلطان ذلك الإيجاب .

فإن قيل : يلزم على هذا تجوز أن يوجب الله تعالى القبايح ، ويقبح الواجبات ، ومتى امتنع (٣) من ذلك فلا ذلك : إلا لأن الإيجاب إما يجوز ويحسن لوجوب الشيء في نفسه . قيل له : إن ما ذكرته مما (٤) لا يلزمنا ، لأننا قلنا ، لا يكفي وجوب الشيء في حسن الإيجاب ، بل لا بد من اعتبار أمر آخر وهو استحقاق الضرر إن أحقنا به ، وإما كان يارم ذلك ، أن لو قلنا : لا يجب فيما أوجبه الله تعالى أن يكون واجبا أصلا ، وذلك مما لم قلناه ، فهذه دلالة .

والدلالة الثانية : ما قاله الشيخ أبو هاشم ؛ وتحريرها ، أن القديم تعالى حاق فينا شهوة القبيح ووفرة الحسن ، فلا بد من (٥) أن يكون في مقابله (٦) من العقوبة ما يجرنا عن الإقدام على المتبذات ، ويرغبنا في الإتيان بالواجبات ، وإلا كان يكون المكف مغرى فاقبح والإغراء بالقبيح لا يجوز على الله تعالى .

فإن قيل : إن بالذم يزول الإغراء ويثبت الخوف ، قيل له : قدمضي ما هو جواب عن ذلك ، فقد ذكرنا أن الذم المجرد مما لا يقع به الاعتداد .

فإن قيل : إن ط (١) العقاب والخوف منه يزول الإغراء ، فمن أين قطعتم على استحقاق العقوبة من جهة الله تعالى (٢) ؟ قيل إن ط (٣) العقاب إنما يؤثر في زوال الإغراء متى كان استحقاق العقاب معلوماً ثم ط (٤) أنه يعمل بعمل يستحقه ، فينبذ يؤثر في زوال الإغراء ، فأما على خلاف هذه الطريقة فلا . وعلى هذا فإن أحدنا لو أخبر بأن في الطريق سبعة ، فإنه يخاف سلوك ذلك الطريق متى علم مضرة السبع قطعاً ، وأنه من الأجناس المؤذية ، ثم يعلم أنه إن سلك تلك الطريق ربما قتله ضرر ، فينبذ بصرفه ذلك عن سلوك تلك الطريق ، فأما ذلك إذا لم يكن الحيوان من الأجناس المؤذية ، ولا يكون هناك مضرة معلومة ، فإنه لا يصرفه من سلوكها ، كذلك همنا ، وهذا هو الطريق العقلي .

أما الدلالة السمية في ذلك ، فهو أنه تعالى وعد المطيعين بالنواب وتوعد العصاة بالعقاب ، فلو لم يجب لكان لا يحسن الوعد والوعيد بهما ، وقد اعتد هذه الطريقة أبو القاسم الموسوي ، وقال : لا يصح الاعتماد على غيرها في ذلك ، نحن قد ذكرنا أن الدلالة العقلية في هذا الباب كالدلالة السمية في إمكان الاعتماد عليها .

وقد تعلقت للتحفة في ذلك بشبه (١) وهي أن قالوا : إن غرض القديم التكليف نفع المكف ، فإذا لم ينفع المكف تكليف الله تعالى إياه ، فليس راز أن يعاقب ، وأكثر ما فيه أنه فوت على نفسه النفع ، فكيف يحسن من

(١) مه فافهم من ا

(٢) فافهم من م

(٣) مقابلتها ، في م

(٤) وهلا ، في م

(٥) امتنع ، في م

(٦) محذوفة من م

(١) يطن ، في م

(٢) يطن ، في م

(٣) سبانه ، في م

(٤) بهية ، في م

الله تعالى أن يعاقبه لذلك ؛ وصار الحال فيه كالحال في الأخير إذا فوت الأجرة على نفسه بأن ترك^(١) العمل ، فكما أنه لا يحسن من المستأجر أن يجرده للسياط لتفويته الأجرة على نفسه ، كذلك هنا .

وجوابنا ، أن الله تعالى لا يعاقب المكلف لأجل أنه فوت على نفسه النفع بالتكليف ، وإنما يعاقبه لإفدائه على التقيح وإخلاله بالواجب ، ذلك وحه استعق العقاب كافي لدم ؛ ألا ترى أن العقلاء لا يدمون الحل بالواجب والفاعل لتقيح على تفويت^(٢) النفع بالواجب على نفسه ، وإنما يدمونه لإخلاله بالواجب وإفدائه على التقيح ، فكذلك في العقاب ؛ وقياسهم ذلك على الشاهد لا يصح ، لأن العباد لا يستحق بعضهم من بعض العقاب .

ومما يتعلقون به في ذلك ، أن العقاب ضرر من جهة الله تعالى ، وإيصال الضرر إلى العبد إنما يحسن لنشئ العيظ ، أو لنفع المناقب أو المناقب ، وأى هذه الوجوه كان فهي مفقودة في مسألتنا هذه ، فيجب القضاء بفتح العقاب من جهة الله تعالى .

والجواب ، أن هذه القصة محتملة^(٣) لزيادة غير مترددة بين النقي والإثبات ، فلا يصح الاحتجاج بها ؛ على أن هذه الوجوه التي ذكرتها مما لا تأثير لها في حسم العقاب فإن تشي العيظ مما لا يتضمن وجهاً في حسن الإضرار بالعبد ، وهكذا مع المناقب ؛ وبعد ، فقد خلت هذه القصة عن مذهب الخصم ، فإن من مذهب من

خالف^(١) في هذه المسألة أنه إنما يحسن من الله تعالى معاقبة المكلف لاستحقاقه له بإفدائه على القناع وإخلاله بالواجبات ، ولم يدخل هو هذا القسم في القصة ، التي أوردها فسد كلامه . ثم نقاب عليهم هذه القصة في الذم . فيقول : إن الذم أيضاً ضرر فيجب أن لا يحسن إلا لنشئ العيظ أو لنفع^(٢) على ما ذكرتموه ، ومعلوم خلافه . فإن قالوا^(٣) : بل للاستحقاق ، قلنا : فارتضوا منا بمثله في العقاب ، فثبت بهذه الجملة استحقاق الثواب والعقاب ؛ وإذا صح ذلك ، فاعلم أن الثواب إنما يستحق على الطاعات والعقاب على المعاصي .

فإن قيل : يجب على هذا أنه لو جمع المكلف بين الطاعات والمعاصي أن يكون مناباً معاقباً في حالة واحدة ، وذلك محال . وجوابنا ، أن هذا إنما يلزمه لو لم يسقط واحد^(٤) منهما الآخر ، فأما إذا سقط الأقل بالأكثر فإن ذلك مما لا يجب .

فإن قيل : فما قولكم فيمن استويا^(٥) في حقه^(٦) ؟ أكان يجب أن يثاب ويثاقب دفعة واحدة ؟ قيل له : إنها لا يستويان ولا خلاف في ذلك بين أبي علي وبين^(٦) أبي هاشم ، وإنما الخلاف في أن ذلك يعلم عقلاً و^(٧) سمعاً أو لا يعلم^(٨) إلا سمعاً .

فند أي على ، أن ذلك يعلم عقلاً وسمعاً ، وقال أبو هاشم : لا يعلم إلا سمعاً ، فإن الأمة أجمعت على أن لادار غير ، الجنة والنار^(٩) ؛ فلو تساوت طاعات المكلف ومعاصيه لكان لا يتوخأ له من أحد الأمرين ؛ فإما أن يدخل النار وذلك ظلم ،

(١) خالفه ، في س

(٢) ومن ، في س

(٣) القصة من س

(٤) أو ، في س

(٥) لا ، في س

(٦) المانع ، في س

(٧) أحدهما ، في س

(٨) بالغة من س

(٩) يلدان ، في س

(١) تفويته ، في س

(٢) ترك ، في س

(٣) محنة ، في س

وإما أن يدخل الجنة ثم لا يخلو حاله^(١) وقد دخل الجنة^(٢) ، إما أن يثاب وذلك لا يجوز ، لأن إثابة من لا يستحق الثواب قبيح ، والله تعالى لا يفعل القبيح ، وإما أن يتفضل الله عليه كفضل على الأطفال والمجانين وذلك مما لا يصح أيضاً وقد اتفقت الأمة على أن المكلف إذا دخل الجنة فلا بد من أن يميز^(٣) حاله من حال الولدان والمجانين ، وعن حال الأطفال والمجانين ، فليس إلا أن تقطع أنه^(٤) لا تتساوى طاعات المكلف ومعاصبه وقد خالف في^(٥) هذه الجملة^(٦) الصوفية وبعض السادات وقالوا : إن بين الجنة والنار مواضع يقال لها الأعراف ، وعلى هذا قال تعالى : « ونادى أصحاب الأعراف رجلاً يعرفونهم بسيماهم » وذلك مما لا وجه له لأنه خرق الإجماع . وأما الأعراف المذكورة في القرآن فليها مواضع في الجنة مرتفعة سميت^(٧) بذلك لارتفاعها كما في عرف الديك والهداية وغيرها .

الإحباط والتكثير

وإذا قد تقررت هذه الجملة ، فاعلم أن المكلف لا يخلو ؛ إما محض طاعاته ومعاصبه ، أو يكون قد جمع بينهما ، وإذا كان قد جمع بينهما فلا يخلو ؛ إما أن تتساوى طاعاته ومعاصبه ، أو يزيد أحدهما على الآخر فإنه لا بد من أن يسقط الأقل بالأكثر ؛ وإن شئت أوردت ذلك على وجه آخر ، فقلت : إن المكلف لا يخلو ؛ إما أن يستحق الثواب أو أن يستحق العقاب من كل واحد منهما قدرأ واحداً ، أو يستحق من أحدهما أكثر مما يستحق من الآخر . لا يجوز أن يستحق من كل واحد منهما قدرأ واحداً لما قدم ، وإذا استحق من أحدهما أكثر من الآخر فإن الأقل لا بد من أن يسقط بالأكثر ويؤول ، وهذا هو القول بالإحباط والتكثير على ما قاله الشايع .

(١) خاصة من ص

(٢) يميز ، في ص

(٣) ذلك ، في ص

(٤) فأما ، في ص

(٥) على أنه ، في ص

(٦) شبهة ، في ص

وقد خالفنا في ذلك كثير من المرجة ، وعباد بن سليمان الصيمري ، فإن مذهبه أن العقوبة لا تزول إلا بالنوبة ، فأما كثرة الطاعات فما لا تأثير لها في ذلك ، غير أنه يثبت مزية لمن خلط الطاعات بالمعاصي لا يثبت لمن خالصت معاصيه ، وتلك المزية والتفرقة إذا لم يرجع بهما إلى ما ذكرناه من الإحباط والتكثير لا يعقل ولا يثبت لها معنى .

وجملة القول في ذلك ، هو أننا قد ذكرنا أن المكلف إما أن يخلص طاعاته أو معاصيه ، أو يجمع بينهما ويخلطه ، فإذا جمع بينهما فلا سبيل إلى التساوى على ما تقدم ، فليس إلا أن يكون أحدهما أكثر من الآخر والآخر أقل منه ، فيسقط الأقل بالأكثر ، وهذا هو الذي نعينه بالإحباط والتكثير .

فإن قيل : هذا الذي ذكرتموه بيان للذهب ومعنى القول بالإحباط والتكثير ، فما الدلالة على ذلك ؟ قيل له : الدليل عليه ، هو ما تمثنت أن الثواب والعقاب يستحقان على طريق الدوام ، فلا يخلو المكلف إما أن يستحق الثواب فيثاب ، أو يستحق العقاب فيعاقب ، أو لا يستحق الثواب ولا العقاب فلا يثاب ولا يعاقب ، أو يستحق الثواب والعقاب فيثاب ويعاقب دفعة واحدة ، أو يؤثر الأقل في الأقل على ما نقوله . لا يجوز أن لا يستحق الثواب ولا العقاب فإن ذلك خلاف ما اتفقت عليه الأمة ، وأيضاً فقد أدلنا على استحقاق المكلف الثواب والعقاب فلا وجه لذلك ، ولا يصح أيضاً أن يستحق الثواب والعقاب معاً فيكون مثاباً معاقباً دفعة واحدة لأن ذلك مستحيل ، والمستحيل مما لا يستحق ، لأن الاستحقاق يترتب على صحته أن يفعل وإمكانه ، إذ الرجوع به إلى حسن فعل أو وجوبه لأمر متقدم على وجه لولاه لما حسن أو لما وجب ، وهذا كما ترى مبني^(١) على الصحة ، فلا يصح إلا ما ذكرناه من أن الأقل يسقط بالأكثر .

(١) ينسب ، في ص

وهذا هو الذى يقوله الشيخان أبو على وأبو هاشم ولا يختلفان فيه ، وإنما الخلاف بينهما فى كيفية ذلك على ما سيجى من بعد إن شاء الله وحده .

فإن قيل هلاً كان الحال فى الثواب والعقاب عندكم فى أن لا يقع بينهما الإحباط والتكفير كالحال فى العوض مع (١) العقاب ؟ قيل له : إن كان المذهب ما اخذناه أبو على فلا سؤال ، لأنه سوى بينهما أو (٢) يجرى على القياس ؛ وإن كان المذهب ما يقوله أبو هاشم ، فالفرق ظاهر ، لأن الذى له ولأجله قال بأن الثواب يحبط بالعقاب ، هو أنهما يستحقان على طريق الدوام ، وأن أحدهما يستحق على سبيل التعظيم والإجلال . والآخر على سبيل الاستحقاق والمكول ، ولا يمكن الجمع بينهما ، وهذا غير ثابت فى العوض مع العقاب ، فلا معنى لقياس أحدهما على الآخر .

يبين ذلك ، أن العوض لا يستحق دائماً ، ولا هو مستحق على سبيل التعظيم والإجلال حتى يثبت بينه وبين العقاب منافاة ، وإذا كان هذا هكذا سقط ما هو له . وصح أن من يستحق العوض على الله والعقاب منه ، فإنه إن شاء وفر عليه ما يستحق من العوض فى الدنيا ، وإن شاء فى عرصات القيامة ، وإن شاء جملة تخفيفاً لمن عقابه ، لا لأن العوض يستحق على هذا الوجه ، لكن لأن إيصاله إليه على الوجه المستحق لا يمكن .

وأول هذه الوجوه أوضح ، والثالث جيد ، فأما الثانى ففيه كلام ، لأن الأمة اتفقت على أن من فارق الدنيا مستحقاً للمعقوبة ، لم ينله بمس ذلك روح ولا راحة ، ومتى قيل على الوجه الغالب أن هذا يقتضى العرار إلى

ما فررت منه ، وهو القول بوقوع الإحباط فى العوض والعقاب ، كان الجواب أن يقال : ولا كذلك ، فإنه لو استحق مثلاً عشرة أجزاء من العوض لا يستحق بهذا القدر من العقاب إلا وقتاً واحداً ، خلاف (١) ما لو كان الكلام فى الثواب والعقاب فلا يصح ما نوهه .

فهذا هو الجواب عما أورده من السؤال على أبي هاشم .

وأما أبو على ، فقد حكينا عنه التسوية بين العوض والثواب فى هذا الباب ، ولعله إنما يسوى بينهما من حيث كان يقول : إن العوض يستحق على طريقة الدوام كالثواب ، فتما بعد رجوعه عن ذلك فلا يبقى للشبهة فى هذه المسألة موقع .

فإن قيل : إذا كان الشيخان لا يختلفان فى وقوع الإحباط والتكفير ، ففى أى موضع اختلفا فى هذه المسألة ؟ قلنا فى موضعين : أحدهما ، أن الإحباط والتكفير إذا وقعا فى الطاعة والمعصية أم فى الثواب والعقاب ، فقال أبو على : إنهما يقعان فى الطاعة والمعصية لأنهما اللذان يصح أن يؤثر أحدهما فى الآخر ، دون الثواب والعقاب اللذين لا يوجدان معاً حتى يصح تأثير أحدهما فى الآخر . وقال أبو هاشم : لا بل يقعان فى الثواب والعقاب ، قال : وذلك لأن الذى أوجب القول فى الإحباط والتكفير هو امتناع الجمع (٢) بينهما للمنافاة ، والذى امتنع الجمع بينهما إنما هو الثواب والعقاب ، حيث كان أحدهما مستحقاً على سبيل التعظيم والإجلال ، والآخر على سبيل الاستحقاق والتكال دون الطاعة والمعصية ، فعلوم أن الجمع بينهما ممكن لغير متمذر ، فيجب أن لا يقع الإحباط والتكفير إلا فى المستحقين على ما ذكرته .

وقال أيضاً : إن الطاعة والمعصية متى خرجتا عن أن يستحق عليهما الثواب والعقاب ، كأمر تقاضا من صبي أو مجنون لم يقع فيهما الإحباط والتكفير ، فتى (١) وقما على الحد الذي يستحق عليه الثواب والعقاب وقع فيهما الإحباط والتكفير فيجب أن لا يجب إلا في المستحقين ، وذلك ظاهر .

وقال أيضاً : إما لانفى بالإحباط والتكفير إلا أنه لا يحسن (٢) من الله تعالى فعل ما كان قببحاً منه (٣) ، أو قببح منه فعل ما كان حسناً ، فلا بد من أن يقع فيما يتغير حاله من حسن إلى قببح ومن قببح إلى حسن ، دون الطاعة والمعصية فإنهما إذا وقعا لم يتغير حالهما بعد ذلك .

وهذه الطريقة تجيب عن قول أبي علي ، أى كيف يقع الإحباط والتكفير بين المستحقين ، وهما ممدومان لا يصح أن يؤثر أحدهما في الآخر ؟ فنقول : إما إذا قلنا إن الأقل يسقط بالأكثر ، فإن الأكثر يؤثر فيه ، فقلنا نمنى به إلا أنه لا يحسن (٤) من الله تعالى فعله بالمكلفين (٥) بعد ما كان حسناً ، لأن هناك تأثير مثل تأثير العلة في المعلول ، أو السبب في السبب ، فيسقط ما تعلق به ، وبطل ما اختاره أبو هاشم .

وهنا موضع آخر وقع فيه الخلاف بينهما ، وهو الكلام في اللوازمة ، فإن أما على ينكره ، وأبا هاشم يثبت ويقول به ؛ وصورته أن يأتى المكلف بطاعة (١) استحق (٢) عليها عشرة أجزاء من الثواب ، وبمعصية استحق عليها عشرين جزءاً

المخالف بين
المتبعين في
اللوازمة

من العقاب ، فمن مذهب أبي علي أنه يحسن من الله تعالى أن يفعل به في كل وقت عشرين جزءاً من العقاب ، ولا يثبت لما كان (١) قد استحقه (٢) على الطاعة (٣) التي أتى بها تأثير ، بعد ما ازداد عقابه عليه . وقال أبو هاشم : لا ، بل يقبح من الله تعالى ذلك ولا يحسن منه أن يفعل به من العقاب إلا عشرة أجزاء ، فأما العشرة الأخرى فإنها تسقط بالثواب الذي قد استحقه على ما أتى به من الطاعة ، وهذا هو الصحيح من المذهب ، ولعمري إنه القول اللائق بالله تعالى (٤) دون ما يقوله أبو علي . والذي يدل على صحته هو أن المكلف أتى بالطاعات على الحد اتقى أمره ، وعلى الحد الذي لو أتى بها منفرداً عن المعصية لمكان يستحق عليها الثواب ، فيجب أن يستحق عليها الثواب وإن دنسها بالمعصية ، إلا أنه لا يمكن والحالة (٥) هذه أن يوفر عليه على الحد الذي يستحقه لاستحالة ، فلا بد من أن يزول من العقاب بمقداره ، لأن دفع الضرر كالنفع في أنه مما بعد في النافع ، وعلى هذا يصح قوله تعالى (٦) : « فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره » .

فأما على مذهب أبي علي ، يلزم أن لا يكون قد رأى صاحب الكبيرة شيئاً مما أتى به من الطاعات ، وقد نص الله تعالى على خلافه . ومتى قيل (٧) : فكيف لم يثبه أن لو كان الأمر على ما يظنونه ، قلنا : لما قد ذكرنا (٨) من أن إثابته غير ممكن ولا متصور .

وأما شيخنا أبو علي ، فقد تعاق في ذلك بوجوده : أحدها ، هو (٩) أن الناسق

(٢) كان استحقه . ق م

(٤) ناصية من أ

(٦) ناصية من أ

(٨) يا ، ق م

(١) ناصية من م

(٢) طاعة ، ق م

(٥) وإحاطة ، ق م

(٧) قال ، ق م

(٩) ناصية من م

(٢) يحسن ، ق م

(٤) يحسن ، ق م

(٦) بالطاعة ، ق م

(١) ومتى ، ق م

(٣) ناصية من م

(٥) بالمكلف ، ق م

(٧) يستحق ، ق م

بإتدائه على المعاصي وارتكابه الكبائر قد جنى على نفسه ، وأخرجها من أن تستحق الثواب البتة ، وعلى هذا المعنى قال تعالى (١) : « ان تعبدوا أعمالكم وانتم لا تشعرون » وصار حاله كحال من خاط لنبيه ثوباً ثم فقه قبل أن يسله إلى صاحبه ، فإنه لا يستحق على الخياطة الأجرة لما قد أفسدها (٢) على نفسه بالفتق ، كذلك ههنا . وربما استدلل (٣) على ذلك بقوله تعالى : « ولقدنا إلى ما عملوا من عمل » الآية . ويقول : لولا أن الأمر في ذلك على ما ذكرناه وإلا كان لا يصح ما ذكره الله تعالى في أعمال الكفار والمرتكبين للكبائر (٤) ، وربما يقول : إن الثواب إذا سقط فإنما يسقط (٥) إما بالندم على ما آتى به من الطاعة ، أو بعقاب أعظم منه ، ثم سقط بالندم الكل ، فكذلك إذا سقط بالعقاب الذي هو أعظم منه وجب أن يسقط الكل ، فلا فرق بينهما في قضية المثل .

والأصل في الجواب عن ذلك .

أما ما ذكره أولاً ، وهو أن الناسق لإتدائه على المعاصي وارتكابه الكبائر (٦) أخرج نفسه من أن يستحق الثواب فلا يصح ، لأن الناسق آتى بالطاعة على الوجه الذي كلف وأمر به ، وعلى حد لو تفرد (٧) عن الكبيرة لكان يستحق عايبها الثواب ، وارتكابه الكبيرة بعد ذلك لا يخرجها من أن يكون مستحقاً للثواب ، ففسد ما ظنه .

وأما ما أورده في مثال ذلك فلا يصح أيضاً ، لأن الخياط لم يستحق الأجرة من حيث أنه إنما يستحق الأجرة على تسليم العمل ، ولم يسله (٨) ، بل فقه قبل التسليم ، حتى لو قدرنا أن فتق (٩) بعد التسليم لكان يسل في ذلك (١٠) طريقة الموازنة على ما قوله ، وقوله تعالى : « ان تعبدوا أعمالكم » فإنما لا شكره ، فهو كلام الله تعالى ووجهه وتزييله ، إلا أنه لا يقتضى إلا الإحباط على الحد لندى قوله دون ما ذهب إليه ، فذلك محض الظلم والله تعالى منزّه عنه ، وأما قوله تعالى « ولقدنا إلى ما عملوا » الآية : فإنه لا يتعلق له بظاها (١١) لأن الجباء إنما يستعمل في أجسام رقيقة ، وأفعال المباد أعراض ، فكيف نجعل أجساماً ، وهل ذلك (١٢) إلا قلب الأجناس ؟ ومتى عدل عن الظاهر واشتغل (١٣) بالتأويل لم يكن هو (١٤) به أحق منا فتأوله على وجه يوافق دلالة العقل والشرع ، فنقول : إن المراد أن الناسق لا يستحق بأعماله الثواب على الحد الذي كان يستحقه لو لم يذنبه بالمعصية الكبيرة . فلا ينفع به كما لا ينفع بالجباء المنشور .

وأما ما ذكره من أن الثواب إنما يسقط بالندم أو بعقاب أعظم منه ، ثم إذا سقط بالندم سقط كله ، وكذلك إذا سقط بالعقاب وجب أن يسقط كله ، فجمع بين أمرين من غير علة جامعة فلا يصح ؛ ثم يقال (١٥) : إن الندم إنما أثر في أن يسقط الثواب بآجمه ، لأنه بذل الجهد في تلافى ما وقع منه حتى يصير في الحكم كأنه لم يفعل ما قد فعل ، وهذا غير ثابت في العقاب ، وتأثيره في الثواب

(١) يخفى ، فى س

(٢) بظاها ، فى س

(٣) استعمل ، فى س

(٤) قول ، فى س

(٥) يعلم ، فى س

(٦) فقه ، فى س

(٧) فى ذلك ، فى س

(٨) محذوفة من س

(٩) أورد ، فى س

(١٠) الكبائر ، فى س

(١١) لكائر ، فى س

(١٢) نافضة من س

(١٣) يستعمل - فى س

(١٤) ساقطة ، من س

(١٥) أورد ، فى س

فإنه إنما يؤثر في إزالته بطريقة المقابلة على الحد الذي كشفناه^(١) ، فهذه جملة ما ذكرناه^(٢) في هذه المسألة .

فصل : واتصل بهذه الجملة ، الكلام في الصغيرة والكبيرة وما يتعلق بهما لأننا إذا قلنا : إن ما يستحقه المرء على الكبيرة من العقاب يحبط ثواب طاعاته ، وما يستحقه على الصغيرة مكفر في جنب ماله من الثواب لم يكن بد من بيان معنى الكبيرة والصغيرة .

وجملة ذلك ، أن الكبيرة في عرف الشرع هو ما يكون عقاب فاعله أكثر من ثوابه إما محققاً وإما مقدراً . وقد يستعمل ذلك على وجهين آخرين لا نذكرهما هنا ، فليس المقصود ههنا إلا ما ذكرناه .

وأما الصغيرة ، فهو ما يكون ثواب فاعله أكثر من عقابه إما محققاً وإما مقدراً ، واحترزنا في الموضعين بقولنا : إما محققاً وإما مقدراً عن الكافر ومن لم يعلم البنية ، فإنه قد وقع^(٣) في أفعاله الصغيرة والكبيرة ، على معنى أنه لو كان له ثواب لكان يكون محبطاً بما ارتكبه من المعصية ، أو يكون عقاب ما أتى به الصغيرة مكفراً في جنب ما يستحقه من الثواب .

وقد أنكرت الخوارج أن يكون في المعاصي صغيرة ، وحكمت بأن ذلك إما كبيرة^(٤) .

ولا خلاف في ذلك بين شيخنا أبي علي وأبي هاشم ، وإنما الخلاف فيما في هل يعلم عقلاً اشتغال المعاصي على صغير^(٥) وكبير^(٦) أو لا يعلم ذلك إلا شرعاً .

- (٢) نذكره ، في ص
(٤) كبار ، في ص
(٦) وكبيرة ، في ص

- (١) كشفناه ، في ص
(٣) يقع ، في ص
(٥) صغيرة ، في ص

المخلاف بين أبي
علي وأبي هاشم
حول العلم بالاشتغال
المعاصي على صغير
وكبير

فذهب أبو علي إلى أن ذلك لا يعلم إلا شرعاً ، وقال : لو خيلنا وقضية العقل لسكننا نحكم بأن المعاصي كلها كبار ، فمعلوم أن أقل قليل المعاصي يستحق عليها جزءان من العقاب ، وأقل قليل الطاعات يستحق^(١) عليها جزءاً^(٢) واحداً من الثواب وذلك لما للتقديم تعالى^(٣) علينا من النعم ، ويجعل ذلك أحد الوجوه التي أعظم المعصية لأجلها ، ويشبه ذلك إيساءة الولد إلى الوالد الشفيق البار ، قال : فكما أن ذلك أعظم من الإساءة إلى الأجنبي ، كذلك الحال ههنا .

فإن قيل : وما تلك الدلالة الشرعية التي دللتكم على أن في المعاصي ما هو كبير وفيها ما هو صغير ، أفى كتاب الله تعالى ذلك ، أم في سنة رسوله عليه السلام ، أم في اتفاق الأمة ؟

قيل له : أما اتفاق الأمة فظاهر على أن أفعال العباد تشتمل على الصغير والكبير غير أنا نتبرك به وتلو آيات فيها ذكر الصغير والكبير وما في معناه ، قال الله سبحانه وتعالى^(٤) « ما لهذا الكتاب لا يفادر صغيرة ولا كبيرة إلا احصاها »^(٥) وقال تعالى^(٦) « وكل صغير وكبير مستطر »^(٧) وقال : « وكره اليكم الكفر والفسوق والمعصيان »^(٨) فرتب المعاصي هذا الترتيب ؛ أي بالكفر الذي هو أعظم المعاصي وثناه بالفسق وختم بالمعصيان ، فلا بد من أن يكون قد أراد به الصفات ، وقد صرح بذكر الكفر والفسق قبله . وقال أيضاً : « الذين يجتنبون كبار الأثم والفواحش إلا اللثم »^(٩) فلا بد من أن

- (١) لا يستحق ، في ص
(٢) ناصة من أ
(٤) ناصة من أ
(٦) ناصة من أ
(٨) المعصيات
(١) لا يستحق ، في ص
(٢) ناصة من أ
(٤) الكفر ٤٩
(٦) اللثم ٥٣
(٩) النعم ٢٢

يكون المراد بالأم الصغار، وإلا كان لا يكون للاستثناء معنى وفائدة، إذ المستثنى لابد من أن يكون غير المستثنى منه. وقال أيضاً: «ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء»^(١) وأراد به الصغيرة على ما شرحه للفسرون لكتاب الله تعالى في تفسيرهم. فهذه الوجوه التي ذكرناها^(٢) علم أن في المأسي صغيراً كما أن فيها كبيراً، وإلا فلو حنيا وقصية العقل لكنا قطع على أن الكلام كبير على ما ذكرناه، وأبو هاشم كان يقول: كنا نعلم عقلاً أن سرقة درهم لا تكون كسرقة عشرة دراهم، وأن أحدهما كبير والآخر خلافه، وذلك مما لا يصح لما قد تقدم.

خلاف جبر
ابن حرب

ومما يذكر هنا، خلاف جعفر بن حرب: أن كل عمد كبير؛ وأظن أن ذلك مذهباً لبعض السلف من أصحابنا. والذي يدل على أن ذلك مما^(٣) لا يصح، هو أن الكبير الصغير كما يتنا إذا كان كلاماً في مقادير الثواب والعقاب فلا بد من أن يكون الطريق إليه دلالة شرعية، ولا دلالة تدل على أن كلها عمد كبير فيجب التوقف فيه، ويجوز أن يكون كبيراً، ويجوز^(٤) أن يكون صغيراً.

وبعد، فإن الكفر يكون^(٥) كفراً وإن لم يكن هناك عمد، وكذلك الكفر لا يمتنع أن يكون كبيراً وإن لم يكن هناك عمد، فلا ثبت والحال هذه لعدم تأثير، فكان يجب متى وقع الفعل الذي لا يمكن القطع بكونه^(٦) كبيراً ولا عما هناك إلا بقطع بكونه كبيراً وإن كان هناك عمد، لأن العمد مما لا تأثير له في كون الفعل كبيراً أو صغيراً.

ومما يدخل في^(٧) هذه الجملة^(٨)، أن الله تعالى لا يجوز أن يعرفنا الصغار بأعيانها، والذي يدل على ذلك أن^(٩) الصغار إغراء بالقبيح، والإغراء بالقبيح مما لا يجوز على الله تعالى.

فإن قيل: ولم قلتم أن تعريف الصغار من الله تعالى إغراء بالقبيح؟ قلنا: إن المكلف إذا علمها صغيرة وأنها مما لا يجوز أن يستحق بفعلها العقاب بل يكون عقابها مكفراً في جنب ما له من الثواب، كان في الحكم كالبعوث عليها، ومغري بها. يبين ذلك، أنه إذا علم أن له فيه شأماً في الحال، ولا مضرة لا في الحال ولا في المال، كان في الحكم كمن قيل له: لم لا تفعله ولا تبعة عليك فهذا إغراء على ما قلناه. وليس لأحد أن يقول: إن مع العلم بقبحه لا يثبت الإغراء لأنه إذا انتفع به في الحال ولا مضرة له في الحال ولا في المستقبل كان مغري بفعله.

فإن قيل: إنه إذا علم أننا يستحق على الصغيرة من العقاب يسقط جملة من ثوابه على قولكم بالموازنة، لا يكون مغري بفعله ولا مبعوثاً عليه.

قيل له: أما على مذهب أبي على فلا كلام فإنه لا يقول بالموازنة، وأما على مذهب أبي هاشم، فالجواب، إن المكلف إذا علم استغناءه بالصغيرة في الحال، وعلم أنه لا يشتهي شيئاً في الآخرة إلا وصل^(١) إليه ما يشتهي، فإنه لا يبالي بسقوط ما سقط من ثوابه.

فإن قيل: فيجب على هذا أن لا يعين من الله تعالى التكليف بالتواضع والترغيب وفيما يستحق عليها من الثواب، فإن المكلف إذا علم أنه يصل

(١) هو أن تعريف . في ص
(٢) وإنما ، في ص

(٣) هذا الكلام ، في ص
(٤) وصل ، في ص

(٥) ذكرنا ، في ص
(٦) أو ، في ص
(٧) على كونه ، في ص

(٨) أنما ، في ص
(٩) نافلة من ص
(١٠) لا يقع ، في ص

إلى ما يشبهه في الآخرة متى فصل (١) الواجبات واجتنب الفجعات لم يمتد (٢)
بما يستحق على النوافل من الثواب. يزيد ذلك وضوحاً، أنه (٣) كما يمكن أن
يقال: إنه لا يمتد بما يسقط من ثوابه بالصغيرة إذا علم أنه لا يشبه شيئاً إلا وصل
إليه (٤) مع أنه كالحاصل له بالاستحقاق ، فإن (٥) لا يمتد بما يستحقه على
النوافل من الثواب أولى وأحق ، لأنه لم يحصل بعد .

قيل له : فرق بينهما ؛ فإن القديم إنما كلفنا النوافل وحسن منه ذلك
لما كانت مسهلة للتراث دأية إليها . لا مجرد الثواب ، حتى إن لم يقع به اعتداد
وجب أن لا يحسن ، وليس ذلك الحال في الصغيرة على ما ذكرنا (٦) .

فإن قيل : أليس الله تعالى عرف الأنبياء الصغائر بأعيانها ، فكيف حتمت
من ذلك ؟ قيل له : إنهم إنما يعلمون ذلك بعد الوقوع ، ونحن لا نشكر أن يعلموا
ذلك بعد الوقوع .

فإن قيل : إذا علم بعد الوقوع أنها صغيرة قاس عليها مثلها فيكون مغزى
على فعلها ، قلنا : إن ذلك لا يمكن ، لأن مثل الصغيرة (٧) يجوز أن يكبر ،
على أن النبي إذا علم أن بعض ما قد استحقه من الثواب سقط (٨) وسبقت
بصغيرة أخرى بقدرها ، كان ذلك أقوى الصوارف له إلى أن لا يختار أمثاله ،
فصح لك بهذه الجملة أن تعريف الصغائر مما لا يجوز على الله تعالى .

فإن قيل : لم يجوزتم على الله تعالى ما هو شر من هذا ، وهو تعريف بعض

للكثفين أنه يبقى مدة من الدهر ، وبشارة لبعض بالجنة ، وذلك نحو إخبار الله
تعالى علياً عليه السلام على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم : أنه يبقى إلى أن
يقابل الساكنين والفاضلين والمارقين ، ونحو بشارته بالخير .

قيل له : إن الفرق بين السائتين ظاهر ، فإن تعريف الصغائر موضوع للإغراء
على ما وصفناه (٩) ، وليس هكذا الحال في تعريف البقاء والبشارة بالجنة لأنهما
ليس بموضوعين للإغراء ، بل الحال فيه يختلف بحسب اختلاف الأشخاص ؛
فمن الناس من يكون ذلك داعياً له إلى التكثير في العبادات وصارفاً عن ارتكاب
القواحش ، ومنهم من يكون حاله (١٠) بخلافه ، والله تعالى إنما يعرف ذلك من
العلوم من حاله أنه لا يدعو إلى قبيح بل يصرف عنه إلى ما ذكرناه .

فإن قيل : كيف يمكن ادعاء أن ذلك ليس بموضوع للإغراء مع أنه ما من
مكلف إلا ومتى (١) علم أنه بقي مائة سنة كان ذلك داعياً له إلى (٢) أن لا يتجنب
المحارم (٣) رجاء أن يتوب في آخر عمره ويدخل الجنة .

قيل له : علمه (٤) بأنه يبقى إنما يدعوه إلى الاشتغال بالمأكبر متى قطع على
أنه لا يستند بها البتة بل يتوب في آخر عمره (٥) لا محالة ، فأما ومن الجوز أن
لا يتوب بأن يعرض عارض فيمنعه من التوبة ويحول بينه وبينها ، لم يكن ،
بدعوة الداعي إلى شيء مما يستغفر به في المستقبل على ما غنتموه .

وأما البشارة بالجنة ، فإنه لا بد من أن يقطع على أنه إنما يكون من أهل
الجنة متى اجتنب القواحش ، وأدى الفرائض ، فكيف بدعوه الداعي والحال
مما قلنا (٦) إلى الفساد .

(٢) من حاله ، في ص

(٤) المحارم ، في ص

(٦) عمره ، في ص

(١) وصفاً ، في ص

(٣) أعلم ، في ص

(٥) إن علمه ، في ص

(٧) قلناه ، في ص

(٢) يسئل ، في ا

(٤) وصل ، في ص

(٦) ذكرناه ، في ص

(٨) سقط ، في ص

(١) أدى ، في ص

(٣) ساقطة من ص

(٥) غش ، في ص

(٧) الصغير ، في ص

فصل : قد ذكرنا أن المدح والذم والثواب والعقاب يستحقان على الطاعة والمعصية ، والذي نذكره ههنا أن المدح والثواب كما يستحقان ^(١) على الطاعة فقد يستحقان ^(٢) على أنه لا يفعل القبيح ، وأن الذم والعقاب كما يستحق على فعل المعصية فقد يستحق على الإخلال بالواجبات ، وهذه مسألة خلاف بين شيخين أبي علي وأبي هاشم .

هل يستحق
الثواب والعقاب
على الفعل وعدمه

فمن أبي علي ، أن الثواب والعقاب لا يستحق إلا على الفعل ، فإما على أنه لا يفعل فلا تأتا على قوله إن القادر بالقدر لا يخلو من ^(٣) الأخذ والترك .

وأما عند أبي هاشم ، فإن لا يفعل كالفعل في أنه جهة الاستحقاق وهو الصحيح من المذهب .

والذي يدل على ^(٤) صحة هذا ^(٥) أنا متى علمنا إخلاله بالواجبات ^(٦) علمنا استحقاقه للذم وإن لم نعلم أمراً آخر ، كما أننا متى عرفنا كونه عارفاً فاعلاً للقبيح علمنا أنه يستحق الذم وإن لم نعلم شيئاً آخر ، فيجب أن يكون كل واحد من الأمرين مؤثراً في استحقاق الذم على ما قوله .

يبين ذلك ويوضحه ، أن من كان عنده ودبسة وطولب بالرد فاستلقى على قفاه وتناقل ولم يرد استحق الذم ، كما لو خالسه وغصب قطعة من ماله ، وليس ههنا ما يصرف إليه استحقاقه ^(٧) الذم ^(٨) سوى إخلاله بما هو واجب عليه ، فيجب أن يكون الإخلال بالواجب كفعل القبيح في استحقاق الذم عليه .

(١) يستحق ، في م

(٢) يستحق ، في م

(٣) صحته هو ، في م

(٤) استحقاقه ، في م

(٥) يستحق ، في م

(٦) من ، في م

(٧) بالواجب ، في م

(٨) الذم ، في م

وأيضاً ، فإنه تعالى لو لم يشب من استحق الثواب أو لم يلف ^(١) مع أن ^(٢) له في المعلوم لفظاً ^(٣) بعد التكليف لا مستحق الذم تعالى عن ذلك ، وإنما استحق الإخلال بالواجب . وليس ^(٤) ههنا ما ياتيسر الحال فيه فيقال : إنما الذم عليه لا على الإخلال بالواجب ، ولكن استحق الذم لهذا الوجه ، ولئن أمكن الشيخ أباً على أن يقول في الواحد منا أنه لا يخلو عن الأخذ والترك ، فلا يمكن ذلك في الله تعالى ، فليس هو من القادرين بالقدر .

يزيد هذه الجملة وضوحاً ، أن العقلاء يستحقون ذم من لم يرد الودية مع الإمكان وزوال الأعذار ، إذا علموا ذلك من حاله ، وإن لم يخطر ببالهم شيء آخر ، فلو أن الإخلال بالواجب جهة في استحقاق الذم ، وإلا كان لا يجوز ذلك ، لأن العلم بحسن ذمه يتفرع على العلم بما يستحق عليه الذم وهم لا يعلمون شيئاً آخر سوى إخلاله بما وجب عليه مع إزاحة العلة والتكليف ، فصح ما اخترناه ^(٥) من المذهب .

وأما أبو علي فقد بينا مذهبه ذلك على أصل قد حكيناه عنه غير مرة ، وهو استحالة خلو القادر بالقدر عن الأخذ والترك ، وذلك أصل قد ثبت عندنا فساد ، وأشرنا إلى طريقة القول في إفساده .

حيث بينا أن أحدنا مع علمه بصرفات الناس في الأسواق قد لا يريد لها ولا يكرهها ، قد خلا من الأمرين جميعاً ، فقد أصله هذا ، وفساد الأصل ^(٦) يؤذن بفساد ما بني عليه ، لأن فساد الأصل يؤذن بفساد الفرع لا محالة .

وكذلك قد ذكرنا أن التقديم تعالى إن لم يشب من استحق الثواب ، كيف يكون الحال .

(١) لطف ، في م

(٢) هذا الأصل ، في م

(٣) من ، في م

(٤) لا ياتيسر ، في م

كيف يكون الحال
لو لم يشب من استحق
الثواب

ومن خالف في ذلك فقد تفاق بجوه :

منها ، هو أن مذهبكم هذا يضارع مذهب جهنم ، حيث جوز أن يعاقب العبد على ما لا يتعلق به أصلاً ، بل حالكم أسوأ من حاله لأن أكثر ما جوز به أن يعاقب العبد على ما لا يتعلق به ، فلما (١) أن لا يكون هناك (٢) فعل ينصرف إليه استحقاق الذم والعقاب فلا ، وأتم (٣) قد جوزتم أن يذم ويعاقب وإن لم يكن هناك فعل ولا كف ولا أخذ ولا ترك ولا منفرة ولا كبيرة ، وذلك أدخل في الجهالة من قول جهنم .

وجوابنا ، أنك إن أردت بما أوردته أنا نغوز ذم من يستحق الذم أصلاً فليس كذلك ، فإن إحلاله بالواجب جهة استحقاق الذم معقولة على ما بيناه ، وإن أردت به أنا جوزنا أن يذم المرء ويعاقب لا على فعل فذلك محاب إليه وهو الذي اتخذناه مذهباً فما الذي يبطله ، وهل هذه الطريقة التشبيع الذي لا يعجز عنه عاجز ؟

ثم الفرق بيننا وبينه ، هو (٤) أنه جوز أن يعاقب المرء على ما لا يتعلق به ، ولا بدواعيه البتة ، بل على ما لا يقتضيه ولا يطيقه أصلاً ، وليس كذلك سائنا ، فإننا إنما جوزنا ذمه ومعاقبته على إحلاله بما وجب عليه بعد ما أعطى القدرة على ذلك ، وخلي بين فسله وأن لا يفعل (٥) ، وأزيجت علته ، فكيف يشبه أحد المذهبين الآخر ، وهل هذا إلا من قلة التمييز والتحصيل .

ومن ذلك قولهم : إنكم إذا جوزتم أن يعاقب المكلف على أن لا يفعل

ما وجب عليه ، فكانكم جوزتم أن يعاقب على المدم وذلك محال ، لأن هذا الفعل كان معدوماً ولم يستحق عليه ذم ولا عقاباً ، وأيضاً ، فإن المدم لا يقع فيه اختصاص ، فكان يجب إذا أخل أحد بالواجب أن يستحق جميع من في العالم الذم ومعلوم خلافه .

والجواب عنه كالجواب عما سبق ، وهو أنه لم يستحق الذم والعقاب على المدم (١) حتى يلزم ما تنوه (٢) ، وإنما استحق ذلك على إخلاله بالواجب مع التمكن وإزاحة العلة .

ومنها : ما يقولونه في ذلك : أن المكلف لو استحق الذم والعقاب على الإخلال بما وجب (٣) عليه ، لوجب أن يستحق المدح والثواب على أن لا يفعل ما هو قبيح منه ، وهذا بوجب في المكلف إذا جمع بين هذين الأمرين أن يكون مستحقاً للتواب والعقاب وذلك محال ، ما أدى إليه ويتقضى وجب أن يكون محالاً ، وليس ذلك إلا لتمول بأن أن لا يفعل ليس حجة في استحقاق المدح والذم والثواب والعقاب .

وجوابنا ، إنما كان (٤) يلزم ما ذكرتموه إن لم تلزم بالإحباط والتكفير فزما ومن قولنا أنه إذا جمع بين هذين الأمرين كان الحكم للأغلب منهما ، على ما قوله فيما لو جمع بين الفقهاء استحق (٥) على أحدهما الثواب وعلى الآخر العقاب . فبن هذا الكلام ساقط . ومتى قالوا : أن لا يفعل شيء ، والنفي لا يقع فيه التزايد فكيف يكون أحدهما أغلب من الآخر ، وكيف يثبت لأحدهما حكم لا يثبت مثله في الآخر ؟

(١) منقوذه ، لم من

(٢) منقوذه من من

(١) المدموم ، لم من

(٢) أو يجب ، لم من

(٣) يستحق ، لم من

(٢) فائضة من من

(١) فائضة من من

(١) وأما ، لم من

(٢) فقد ، لم من

(٣) يبطل ، لم من

كان الجواب ، إن الزائد والحال ما ذكرتموه (١) إنما يقع في الثواب المستحق على أن لا يفعل التبعيض والمقابلة المستحق على الإحلال بالواجب ، على مذهبنا أن الإحباط والتكفير إنما يقعان بين المستحقين ، لا على ما يقوله أبو علي أنهما إنما يقعان بين القمطين أو بين الفعل وأحد المستحقين ، قصد هذا السؤال أصلاً .

وبما يورده أصحاب أبو علي في هذا الباب ، عبارات لا تتعلق لم بها ، نحو قولهم : إن من لم يرد الودعة أو أخل بشيء من الواجبات ، يسمى ظالمًا وغاصبًا ومعتدياً إلى غير ذلك من الألفاظ ، وهذه الألفاظ والأسامي إنما تستحق عن الأفعال ، فلو أن هناك أفعالا أخذت منها هذه الأشياء واشتقت منها (٢) ، وإلا كان لا يصح هذه التسمية .

والجواب ، أن هذا توصل منكم بالعبارات إلى إفساد ما قد ركب الله تعالى في القول ، وذلك مما لا سبيل إليه ؛ يبين ذلك ويوضحه أنهم يسمون من لم يرد الودعة ظالمًا وإن لم يبدوا هناك فعل البتة ، فكيف يصح ما ذكرتموه ؟ فهذا جملة ما تذكره عن في هذه المسئلة ، ولا ننصف الكلام فيها واستيعاب الآراء والأجوبة مكان آخر هو أخص به من هذا المكان .

فصل

قد ذكرنا أن المدح والثواب والندم والمقاب ، كما يستحقه الواحد منا على فعل الطاعة والمعصية فقد يستحقه على أن لا يفعل ، وذكرنا الوجه في ذلك حسب ما يتعمله الموضع ؛ والذي تذكره هنا ما يؤثر في إسقاط الثواب والمقاب

اعلم أن الثواب يسقط بوجهين : أحدهما ، بالندم (١) على ما أتى به من الطاعات ، والثاني بمعصية هي أعظم منه .

وإنما قلنا : إن الثواب يسقط بالندم على الطاعة ، لأن الحال في ذلك كالحال فيمن أحسن إلى غيره ثم ندم على ما فعله من الإحسان ، فإن ندمه على ذلك يسقط ما كان يستحقه ، كذلك ههنا .

وأما سقوطه بمعصية هي أعظم من ذلك ، فظاهر أيضاً ، لأن ذلك بمنزلة أن يحسن إلى غيره قدرًا من الإحسان ثم يسيء إليه إساءة هي أعظم من ذلك بكثير ، ومعلوم أنه والحال هذه لا يستحقه مدحاً ولا شكراً كما كان يستحق من قبل الإساءة ، كذلك الحال في مسائلنا .

هذا هو الكلام فيما يسقط به الثواب المستحق ولا ثالث لذين الوجهين ، إذ لا يسقط الثواب بإسقاط الله تعالى البتة .

وأما المقاب المستحق من جهة الله تعالى فإنه يسقط بالندم على ما فعله من المعصية ، أو بطاعة هي أعظم منه .

والوجه فيه كالوجه في الثواب ، لأن نظير الندم في الشاهد الاعتذار .

ومعلوم أن أحدنا إذا أساء إلى غيره ثم (٢) اعتذر إليه اعتذاراً صحيحاً ، فإنه يسقط ما كان يستحقه من الندم حتى لا يحسن من المساء إليه أن يذمه بمد ذلك ، فكذلك الحال في التوبة مع المقاب ، هذا في الندم .

وأما الطاعة التي هي أعظم منه ، فإنما تؤثر في إسقاط المقربة المستحقة ،

(١) محذوفة من م

(٢) ذكرناه ، في م

(١) الندم ، في م

(٢) فائدة من أ

لأن الحل في ذلك كالحل في من أساء إلى غيره بأن كسر له رأس قلم ، ثم أعطاه في مقابله من الأموال السنية مائلاً نسمح بنفسها ، ولا ترحم في ذلك ، فإنه (١) والحال هذه لا يستحق من قبله دم على سبب لإساءة الكثرة لمكان هذه العطية الجزيلة فكذلك في مسائلنا هذه . فهدان وحيان مؤثران (٢) في إسقاط القلب كما في الثواب ، غير أن كثرة الطاعة إنما تؤثر في سقوط ما يستحق من العقوبة إذا كان الكلام في العذر ، وما الكثرة فإن عقابها لا يرول بكثرة الطاعات المقولة في مثل هذه الأعمار على ما سيجي (٣) من بعد إن شاء الله تعالى .

وهنا وجه آخر يؤثر في سقوط القلب المستحق من جهة الله تعالى ، وهو إسقاط الله تعالى وغفوه عن المعاصي وهذا الوجه لا يثبت في الثواب على ما مر .

فإن قيل : أو يحسن من الله تعالى أن يسقط ما يستحقه الكافر والعاصي من العقوبة ، أم كيف القول فيه . ، قلنا : قد اختلف العلماء في ذلك .

فنذهبنا (٤) ، أنه يحسن من الله تعالى أن يغفوه عن المعاصي وأن لا يعاقبهم ، غير أنه أخبرنا أنه يفعل بهم ما يستحقونه ، وقال البغداديون : إن ذلك لا يحسن من الله تعالى إسقاطه ، بل يجب عليه أن يعاقب المستحق للعقوبة لأجل حالته على ما سذكره إن شاء الله تعالى .

فصل

اعلم أن البغدادية من أصحابنا ، أوجبت على الله تعالى أن يفعل بالمعاصي

ما يستحقونه لأجل حالته ، وقالت : لا يخور أن يغفوه عنهم ، وصار العقاب عدم أعلى حالاً في الوجوب من الثواب ، فإن الثواب عدم لا يجب إلا من حيث الجود ، وليس هذا قولهم في العقاب ، فإنه يجب فعله بكل حال .

والذي يدل على فساد مذهبهم هذا وصحة ما أخذناه ، هو أن العقاب حق الله تعالى على الخصوص ، وليس في إسقاطه إسقاط حق ليس من ثوابه وإليه استنزوه ، فله إسقاطه ، كالدين ، فإنه لما كان حقاً لصاحب الدين حالماً ، ولم يتضمن إسقاط حق ليس من ثوابه ، وكان (١) إليه استنزوه ، كان له (٢) أن يسقطه كما أن له أن يستوفيه ، كذلك في مسائلنا .

وقولنا : ليس في إسقاطه إسقاط حق ليس من ثوابه احتراز عن التزم ، فإنه من (٣) حيث يسقط (٤) سقوط العقاب سقط ، لأنه كان (٥) من ثوابه . كالأجل مع الدين .

فإن قيل : الحق هو ما صاحبه أن ينفع به ، والنفع يستحيل على الله تعالى ، فكيف يصح قولكم إن العقاب حق الله تعالى ؟ قيل له : إن غرضنا بذلك أن الدلالة تدل على أن الله تعالى أن يغفوه عن المعاصي كما أن له أن يعاقبهم ، خلافاً لما يقوله البغداديون .

فإن قيل : ليس أن التزم حق المساء إليه ثم لا يكون له إسقاطه ، فلا جاز في العقاب أن يكون حقاً لله تعالى ، وإن لم يكن له إسقاطه ؟ قيل له : إن فيها

(١) إليه ، في م
(٢) سقط ، في م

(١) فكان ، في م
(٢) محذولة من م
(٣) محذولة من م

(٢) مؤثران ، في م
(٤) فذهبنا ، في م

(١) فكان أنه ، في م
(٢) يحسن ، في م

ذكرناه ما يسقط هذا السؤال، فقد قلنا : إن العقاب حق الله تعالى على الخصوص، وليس هكذا سبيل الذم، فإنه كما هو حق للنساء إليه فهو حق للمسيء أيضاً ولجميع العقلاء، فبهم متى يقبوا أنهم يذمون على الإساءة لا يقدمون عليها، أو يكفون أقرب أن لا يقدموا عليها .

وهكذا الجواب إذا قالوا : إن الشكر حق للنعم ثم ليس له إسقاطه، وكذلك العقاب؛ لأن الشكر كما أنه حق للنعم فهو حق للنعم عليه، ولهذا يستحق به ثواب الله تعالى والندح من العقلاء، فكيف يدعى أنه حق للنعم .

فإن قيل : أليس أن الثواب حق للعبد، كما أن العقاب حق الله تعالى، ثم لا يكون للعبد إسقاط ما يستحقه من الثواب، فهلا جاز مثله في العقاب؟ قيل له : إن الحق إنما كان يصح من استحقه إسقاطه متى كان استيفاءؤه إليه ولم يكن في الحكم كالحجور عليه، فلهذا فإن الصبي لا يقدر على إسقاط حقه وإن كان الحق له، لما لم يكن من أهل الاستيفاء؛ إذا ثبت هذا، فحال الواحد منا مع الثواب كحال الطفل مع ماله من الحقوق، فكما أنه ليس له إسقاط شيء من حقوقه، لما لم يكن إليه استيفاءؤها وكان محجوراً عليه، كذلك ههنا . يزيد ذلك وضوحاً أن العبد يكون في حكم اللجأ إلى أن لا يسقط ما يستحقه من الثواب، ففقط هذا السؤال أصلاً .

وأما شبه البنداديين^(١) في هذا الباب فهو^(٢) أن قالوا : إن العقاب لطف من جهة الله تعالى، والاطف يجب أن يكون مفعولاً بالكلف على أبلغ الوجوه، ولن يكون كذلك إلا والعقاب واجب على الله تعالى، فمعلوم أن المكلف متى

شبه البنداديين

علم أنه يفعل به ما يستحقه من العقوبة على كل وجه، كان أقرب إلى أداء الواجبات واجتناب الكبائر .

وربما يؤكد ذلك بقولهم : إن العقاب إذا كان لطفًا للكلف فلا بد من أن يعرفه الله تعالى أنه يفعله به، وإلا كان غلاماً وجب عليه .

والأصل في الجواب عن ذلك، هو أن يقال لهم : إن اللطف يجب أن يفعل المكلف على أبلغ الوجوه على ما ذكرتموه، ولكن إذا كان ممكناً، وههنا لا يمكن، لأنه لا حالة إلا والناسق يجوز أن يتوب إلى الله تعالى، ويندم على ما آثر به^(١) ويقاع عنه، فكيف يمكن تعريضه أنه يفعل به العقوبة لا محالة . لولا هذه الجملة، وإلا كان يجب أن يعرف أن توبته لا تقبل إذا أقدم على الكبيرة إن بالغ في الإنابة وبذل الجهد في تلاق ما وقع منه، فمعلوم أن هذا في باب اللطف أقوى، ومتى قيل : إن^(٢) ذلك غير ممكن فلا يجوز، قلنا : فهلا رضيت بما مثله .

وبعد، فإن اللطف هو ما ثبت له حظ الدعاء والصرف، ولا حظ للعقاب في ذلك، وإنما الذي ثبت له هذا الحظ هو العلم باستحقاق العقاب، فكيف يصح ما ادعوه .

فصل

وقد ذكر رحمة الله بعد هذه الجملة أن الناسق يفعل به ما يستحقه من العقوبة، وعطف على ذلك القول في أنه يستحق العقوبة .

والترتيب الصحيح في ذلك، هو أن نذكر أولاً أنه يستحق العقوبة، ثم نؤيد عليه الكلام في أنه يفعل به ما يستحقه .

استحقاق الناسق للعقوبة

والذى يدل على أن الفاسق يستحق العقوبة قوله تعالى : « **والسارق والسارقة** (١) **فأقطعوا أيديهما** » (٢) الآية ، ووجه الاستدلال به ، هو أنه تعالى أمر بقطع يد السارق عند حصول الشرائط المعتبرة في هذا الباب عن طريق الجزاء والنكال ، فيجب أن يكون مستحقاً للعقوبة ، وكذلك فقد قال تعالى : « **الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ولا تأخذكم بهما رافة في دين الله** » (٣) وهذا يدل على أن الزاني مستحق للعقوبة ، وكذلك فقد قال تعالى « **لن الذين يرمون المحصنات الفاحشات المؤمنات** » الآية ، واللعن هو الطرد والتبديد من الرحمة والثواب ، بدليل قول الشاعر :

دعوت به القطا ونقيت عنه مكان (٤) الذئب كالرجل اللعين

ولن يكون ذلك كذلك ، إلا وهو مستحق للعقوبة من جهة الله عز وجل (٥) وهكذا فقد قال تعالى « **وليشهد عليهما طائفة من المؤمنين** » وهذا يدل على ما ذكرناه أيضاً .

فإن قيل : كيف يمكن الاستدلال بإقامة الحد على كون الحدود مستعناً للعقاب ، مع أن الحدود كما تقام على الفاسق فقد تقام على النائب ، وعلى هذا يروى أن ما عزأ رجم بعد التوبة ، وكذلك فالعاصية مع أنها ثابت توبة نصوحاً رجعت .

قيل له : أول ما في ذلك ، أن هذه مسألة خلاف :

فن، مذهب بعض الفقهاء أن النائب لا يقام عليه الحد ، اللهم إلا إذا كان

(١) ما بين اربعين موصوف من ص (٢) المائة ٢٨

(٣) النور ٢ (٤) مام ، في ص ، وأطر البيت في اللسان : مادة لرس

(٥) تعالى ، في ص

من حقوق الأدميين نحو القصاص وما جرى (١) محرام ، هذا أحد (٢) قولى الشافعى ، فعمل هذا لا كلام .

وإذا قلنا بأنه يقام عليه الحد كما يقام على الفاسق ، كان الجواب عنه : إنما لم يدل بمجرد الحد على استحقاقه للعقوبة (٣) ، بل قلنا : إنه يحسد على طريق الجزاء والنكال ، ولن يكون كذلك إلا وهو مستحق للعقوبة ، وليس هذا حال النائب ، فمعلوم أنه لا يحسد بالآية جزاء ونكالا ، وإنما يقام عليه الحد تطهيراً على طريق الابتلاء والامتحان ، فيكون سبيل هذه الآلام النازلة به سبيل الأمراض التى ينزلها الله تعالى بالمصالحين من عباده ابتلاء وامتحاناً .

وأما حديث ما عزم والعاصرية ، فإن من خالف في إقامة الحد على النائب قال : لأن ما عزم لم يقب على الحقيقة ، ولهذا لما أخذه حر الحجارة قال : غرقى قوى ولمر حتى قتله بعضهم بعظم وماء به ، وليس هذا من كلام النائب فى شيء ، ويذكر شيئاً شبيهاً بهذا فى توبة العاصرية ، فالأولى أن نستث في الجواب على ذلك ما ذكرناه ، وهو أنها إنما حد تطهيراً على طريق الابتلاء والامتحان ، لا على سبيل الجزاء والنكال ، فقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم فى حق العاصرية : أنها ثابت توبة لو تابها من بين الأخشين لقبيل منهم .

فهذا هو الكلام فى أن الفاسق يستحق العقوبة من الله تعالى وأنه لا ينفعه ثواب إيمانه بالله تعالى وبرسوله بعد ارتكابه الكبيرة إلا إذا تاب .

وأما الكلام فى أنه يفعل به ما يستحقه ، فالخلاف فيه مع مقاتل بن سليمان وجماعة من الحراسانية والكرامية ، فإيهم يذهبون إلى أن الفاسق لا يعاقب بل

الفاسق يفعل به ما يستحقه

(١) وهو ، فى ص

(٢) يجرى ، فى ص

(٣) عقاب ، فى ص

لا يعاقب أيضاً للشرك ، ويقولون : إن الشرك مملاً معنى له ، غير أنهم لا يظهرون هذا المذهب لكل أحد بل يسرونه .

والذى يدل على فساد مذهبهم هذا ، العقل والشرع .

أما العقل ، فهو أن الفاسق إذا علم أنه لا يعاقب وإن ارتكب الكبيرة كان يكون مغرماً على الصبيح ، ويكون في الحكم كأن قيل له : افعل فلا بأس عليك .

وأما الشرع ، فهو أن الأمة اتفقت على أن للشرك يعذب بين أطباق النيران ، ويعاقب أبد الأبد ودهر الداهرين ، فكيف يصح إطلاق القول بأنه لا يعاقب ؟

وكما يقع الخلاف في هذه المسألة مع هؤلاء فقد جمع مع طائفة أخرى يقولون : إن الله تعالى يجوز أن ينفو عن الفاسق ، ويجوز أن يعاقب ، ولا يعلم حقيقة ذلك وهو الذى تقوله المرجئة الأول .

والذى يدل على فساد هذا المذهب ، طريقان اثنان : أحدهما طريقة مرادة من العقل والسمع ، والأخرى طريقة سمية .

أما المركبة ، فهي أن الفاسق لا يخلو ؛ إما أن يدخل الجنة أو النار ، إذ لا دار بينهما . فإن دخل النار فهو الذى شقوله ، وإن دخل الجنة فلا يخلو ؛ إما أن يكون مثاباً أو متفضلاً عليه ، لا يجوز أن يكون مثاباً لأن إثابة من لا يستحق الثواب بقبح ، ولا يجوز أن يدخل الجنة متفضلاً عليه لأن الأمة قد اتفقت على أن المكلف إذا دخل الجنة ، يجب أن يكون حاله متميزاً عن حال الولدان المخلصين ، فيجب أن يكون مثاقباً على ما شقوله .

وأما السمية في هذا الباب ، فهو أن يستدل بمومرات الوعيد على ذلك . وإذا أردت الاستدلال بها فلا بد أن سنى ذلك على أصبين : أحدهما ، هو أنه تعالى لا يجوز أن يخاطبنا بخطاب لا يريد به ظاهره ثم لا يدل عليه ولا يبين المراد به ، لأن ذلك يكون إغمازاً ونعمية وتورية ، والألغاز والنعمية والتورية مما لا يجوز على الله تعالى ، وذلك ظاهر لا إشكال فيه .

والثاني ، أن في اللغة لفظة موضوعة للموم ، وذلك فقد اختلف الناس فيه اخلاقاً شديداً^(١) ليس هذا موضع ذكره ، وإما الذى ذكره ههنا ، الدلالة على ما اخترناه من المذهب ، وهو أن فيه لفظة موضوعة له .

وتحريبات الدلالة على ذلك ، هو أن «ما» و«من» إذا وقعتا كربين في الجارات أفادت الموم والاستمراق ، لأن أهل اللغة أطبقوا على أن قول القائل من دخل دارى أكرمته ، بمنزلة قوله : إن دخل^(٢) دارى زيد^(٣) أكرمته وإن دخل عمر دارى أكرمته ، حتى يأتى على جميع العقلاء ، ولن يكون كذلك إلا وهو موضوع للموم والاستمراق على ما نقوله .

وأيضاً ، فإن له أن يستثنى من هذا الكلام من شاء من العقلاء ، فيقول : من دخل دارى أكرمته إلا فلانا وإلا فلاناً ، ولولا شمول هذه اللفظة للعقلاء واستمراقها لهم ، وإلا كان لا يجوز ذلك ، لأن من حق الاستثناء أن يخرج بالولاء لوجب دخوله تحته .

وهذا مما استدلال ببعض كلامهم على البعض .

ونظيره ، استدلالنا باستمراقهم له فله أجسم من الجسم ، على أنه الطويل المريض الصبيح .

فإن قيل : إن ما ذكرتموه يبنى على أن من حد الاستثناء أن يخرج من الكلام ما لولا لا احتمله وأصلح^(١) له ، لا ما ذكرتموه .

قيل لم^(٢) : الذي يدل على صحة ما ادعينا في الاستثناء ، هو أنه إذا دخل على أسماء الأعداد وأخرج من الكلام ما لولا لوجب دخوله تحته . ألا ترى أن القائل إذا قال : ثلثان على عشرة إلا درهماً ، فإنه يكون قد أخرج باستثناءه هذا ما لولا لشمه ودخل تحته لا محالة ، حتى لولا هذا الاستثناء لكان يكون مقراً بالعشرة كتملاً ، والآن لم يلزمه بقراره إلا التسعة ، إذا صح ذلك في الاستثناء وقد دخل على أسماء الأعداد ، فكذلك^(٣) إذا دخل على غيره ، لأن حقيقة اللفظ وفائدته لا تتميز بحسب دخوله في المواضع التي تدخل عليه .

وبعد ، فوكان الاستثناء لا يخرج من الكلام إلا ما لولا لصاح دخوله عنه وكان الكلام محتملاً له ، لم يمنع استثناء الأعلام من النكرات ، فكان يصح أن^(٤) يقول قائل : رأيت رجلاً إلا زيداً ، لأن قولنا رجل يحتمل زيداً وبصالح له كما يحتمل غيره وبصالح له ، وفي علمنا بفساد ذلك دليل على أن . . . حق الاستثناء ما ادعينا .

وبعد ، فقد نص أهل اللغة على أن الاستثناء هو إخراج بعض من جملة ، والبعض عندهم هو ما شمله وغيره اسم واحد ، فلو أن هذه القصيدة التي ذكرتموها واجبة في الاستثناء والإكراه لا يصح ذلك .

فإن قيل : كيف يصح أن يقال : إن قول القائل من دخل داري أكرم . . . يصح أن يستثنى منه أي عاقل ، ومعلوم أنه لا يصح أن يستثنى منه الملائكة .

(٢) له ، في م
(٣) يقال ، في م

(١) صح ، في م
(٢) فكيف ، في م

والجن ، فيقول : من دخل داري أكرمه إلا الملائكة والجن ، ولا أن يستثنى منه المصوم فيقول : إلا المصوم .

قيل له : أما الملائكة والجن فلا قدرة له على إكرامهم ولا على إهانتهم ، ولهذا لا^(١) يحسن منه أن يستثنى ، ولهذا فإن القديم تعالى لما قدر^(٢) على إكرامهم وإهانتهم كما قدر على إكرام غيرهم وإهانتهم ، صح له^(٣) أن يقول : من أطاعني أكرمه عاجلاً وأثبته آجلاً ، إلا الملائكة فإن أواخر إكرامهم وإهانتهم إلى دار السلام ، وكذلك يصح مثله في الشياطين^(٤) فيقول : من عصاني أهنته عاجلاً وعاقبته آجلاً إلا الشياطين^(٥) فإن أواخر عقوبتهم إلى الآخرة ؛ وأما المصوم فإنما لم يحسن منه استثنائهم لأن المعلوم من حاله أنه بكرمهم ولا يبرم ، فهو في غنية عن النعط به ، ولهذا فوكان ممن يرى المصوم ويكرمهم ، لكان يصح منه هذا الكلام ويحسن ، ولا^(٦) يقدح هذا كلام^(٧) فيما قلناه^(٨) .

فإن قيل : إن استدلالكم بخواص الاستثناء من قول القائل : من دخل داري أكرمه وما جرى مجراه على أنه موضوع للعموم ، يوجب عليكم القول بأن اسم الجمع والجنس موضوع للعموم المعلوم الذي لا يشكل أنه يصح فيه الاستثناء ، قول القائل : رأيت الناس إلا زيداً وعمرأ .

قيل له : فلا جرم نقول بأن ما يصح منه الاستثناء من أسماء الجمع موضوع للعموم والاستفراق ، غير أن الذي يصح ذلك فيه إنما هو اسم الجمع المعروف بالجمع واللام ، إذا لم تكن اللام فيه لتعريف العهد دون قوله : رأيت رجلاً ،

(٢) ليس عليهم ، في م
(٣) ما بين الرقبتين فاقس من أ
(٤) فلا ، في م
(٥) ذكرناه ، في م

(١) لم ، في م
(٢) منه ، في م
(٣) آخرت ، في م
(٤) السؤال ، في م

فمنوم أنه لا يصح فيه الاستثناء ، فلا يقول القائل رأيت رجلاً إلا ريداً ، (١) لم يجب أن يكون قوله رجلاً شاملاً له لا محالة ، اللهم إلا إذا أراد (١) استثناء العقبة ، فيكون استثناءه من تقدير ، لكن لا يكون حينئذ استثناء حقيقة دليل آخر ، وأحد ما يدل على أن في اللغة لفظة موضوعة للمعوم والاسم هو أن «من» إذا وقعت مكررة في الاستفهام أفادت المعوم ، ولهذا من أهل العلم على أن قول القائل من عندك ، منزلة قولهم أريد عندك ، أبكر ، أحسن ، حتى لا يقع على جميع العقلاء ؛ فلولا كونه موضوعاً للمعوم والاسم ، وإلا كان المعوم هذا المقام على ما ذكرناه . فصح قول أبي هاشم . إن أهل العربية لما استفهموا الاستفهام باسم الجمع ، أقاموا قولهم من عندك مقامه حتى لا يتعدوا إلى تعداد الأسماء .

فإذا وحده بذلك على أن «من» إذا وقعت مكررة في الاستفهام ، المعوم والاسم .

ويدل (٢) على ذلك أيضاً ، أن (٣) للمجيب أن يجيب بذكر جماعة العقلاء كما أن له أن يجيب بذكر آحادهم ، فلولا أن (٤) السؤال مشتملاً عليهم ، ومتناولاً لهم كالمعوم ، وإلا كان لا يكون الجواب مطابقاً للسؤال ، فلا يجاب بذكر الجماعة ؛ ويجرى ذلك مجرى أن يجيب بالحار والقرس ، لا يصح ، لما لم يكن السؤال متناولاً له ؛ وفي علنا بخلافه دليل على صحته .

فإن قيل : هذا الذي ذكرتموه دليل لنا ، ولولا أن هذه اللفظة من الألفاظ المشتركة التي يحتمل أن يراد بها الخصوص كما يحتمل أن يراد بها المعوم ، وإلا لم يكن للمجيب أن يجيب إلا بذكر الجماعة ، فلما كان له أن يجيب بذكر الجماعة مرة وبذكر فريق دون فريق أخرى ، دل ذلك على أنه محتمل للخصوص احتمالاً للمعوم . قالوا : وما يؤكد هذه الجملة ، أن قول القائل : أكل الناس عندك ؟ لا كان مستترقاً عاماً لم يميز أن يذكر في جوابه الآحاد ، بل وجب أن يجاب إما بذكر الكل أو بنفى الكل ، كذا كان يجب مثله في هذا المكان .

قيل له : إما لم نستدل إلا بالسؤال ، وقامنا لولا شموله للكل واشتماله على الجميع وإلا كان لا يصح أن يجيب مرة بذكر الآحاد ومرة بذكر الجماعة ، كما أنه لما لم يتناول الحار والقرس تناوله العقلاء لم يصح السعة أن يجاب بذكره ، وذلك واضح .

ومما يوضح هذه الجملة ، أن السائل لما لم يدور من عنده ، وجوز أن يكون واحداً أو جماعة ، احتاج إلى أن يورد لفظة شاملة للآحاد والجمع ، فقال : من عندك ؛ ثم المجيب يجيب بذكر الحاضرين عنده ، فإن كان الحاضر عنده واحداً أحاب بذكره ، وإن كان في الحاضرين كثرة أجاب بذكرهم ، فسدما ظنوه ، (١) وهو (١) قولهم : كان ينبغي أن لا يصح الجواب إلا بذكر الجماعة ، كما في قوله : أكل الناس عندك ، فلا ذلك إلا أن قوله أكل الناس عندك لم يتناول إلا الكل فقط دون كل واحد منهم ، فذلك لم يميز أن يجيب بذكر واحد منهم ، بل وجب أن يجيب إما بذكر الكل فيقول : نعم كل الناس عندي ، أو لا يجيب بذكر واحد منهم ، ويقول : ليس كل الناس عندي ؛ فأما أن يجيب بذكر بعضهم

(٢) وبذلك ، في س
(٤) كون ، في س

(١) أردنا ، في س
(٢) الذي ، في س

دون الباقين فلا . وليس كذلك ههنا ، فإن قولنا : من عندك ، شمل الكل وكل واحد منهم ، فصالح بالجواب أن يذكر الأحاد كما يصلح أن يذكر الجميع ، فهذا هو الفرق بينهما والله أعلم .

فإن قيل : وأى فائدة في التطويل ولا صورة لما ذكرتموه في كلام الله تعالى بل لا يجوز ذلك عليه لأنه استفهام ، والاستفهام هو الاستعلام ، والاستعلام على العالم لذاته محال .

قلنا : هب أن الأمر في ذلك على ما ذكرته^(١) ، أليس يوجد ذلك في كلام الرسول عليه السلام وفي كلام الأمة ، على^(٢) أن غرضنا لم يكن يراد ما أوردناه إلا بيان أن في اللغة صيغة موصولة للعموم والاستغراق ، وذلك قد سلم وصح . وأيضاً فإن العموم معنى قد عقلوه ومست حاجتهم إلى العبارة عنه ، كما مست الحاجة^(٣) إلى العبارة عن المعاني التي عقلوها ، من نحو الأسد والليف والجر ؛ فيجب كما وضوا لكل واحد من هذه الأشياء اسماً مع اكتنائهم^(٤) بالاسم الواحد أن يضموا للعموم أيضاً لفظاً ، وفي ذلك ما يدلنا على أن في اللغة لفظه موصولة للعموم ، وهذه طريقة ذكرها شيخنا أبو عبد الله رحمه الله تعالى^(٥) .

وإذ مضى طرف من الكلام في أن في اللفظ لفظه موصولة للعموم ، فإذا تعود إلى الاستدلال بمبهمات الوعد على أن الفاسق يفعل به ما يستحقه من العقوبة لا محالة ، بتوفيق الله تعالى .

فمن جملة ما يمكن الاستدلال به على ذلك ، قوله تعالى^(١) « ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها »^(٢) فأنه تعالى أخبر^(٣) أن العصاة يعذبون بالنار ويخلدون فيها ، والمعاصي اسم يتناول الفاسق والكافر جميعاً فيجب حمله عليهما ، لأنه تعالى لو أراد أحدهما دون الآخر لينته ، فلما لم يبينه دل على ما ذكرناه .

فإن قيل : إنما أراد الله تعالى بالآية الكافر دون الفاسق ، ألا ترى إلى قوله تعالى « ويتعد حدوده » وذلك لا يتصور إلا في الكفرة وإلا فالفاسق لا يتعدى حدود الله تعالى أجمع .

قيل له : الخطاب شامل لما جميعاً على ما ذكرناه ، فمن حصر فمأه الدليل .

ثم نقول : هذا^(٤) الذي ذكرتموه باطل لأنه^(٥) تعالى قال : « يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن »^(٦) إلى قوله : « ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه » ومن طلق امرأته لغير العدة وأخرجها من بيتها لا يكون متعدياً بجميع الحدود ، وعلى أن الآية بالاتفاق في وعيد الفاسق من أهل الصلاة ، فقد وردت في قصة للوارث ، ولئن اشتبه الحال في هل يجب قصر الخطاب على سببه أم لا يجب ذلك ، فلا شبهة في أن حمله على سببه واجب لا محالة ، وأما قوله تعالى « ومن يتعد حدوده » فذلك اسم جمع مضاف ، وقد ذهب أبو هاشم إلى أنه يحمل على الثلاثة ، فعلى هذا لا كلام في أن الفاسق كالكافر في أنه ربما يتعدى ثلاثة بل أربعة من حدود الله تعالى .

(١) مخدوفة من ص
(٢) الكفار ، الفاسق ، في ص
(٣) لأن هذا ، في ص
(٤) النسا ، ١٤
(٥) طاعة ، في ص
(٦) الطلاق ، في ص

(١) ذكرتم ، في ص
(٢) حاجتهم ، في ص
(٣) مخدوفة من ا
(٤) وعى ، في ا
(٥) اكتنائهم فيها ، في ص

وأما أبو علي، فإنه وإن كان يعمل ما هذا سبيله على العموم والاستغراق إلا أن في هذا الموضع يقول : لو حلتبه على الاستغراق لخرج الكلام عن الفائدة البتة ، لأنه لا يوجد في الكفار من تمدى على حدود الله أجمع ، فلا يمكن حمله والحال هذه لا على الكفار ولا على النفاق فحمله على الثلاثة المعروف الحاصل فيه ، فالمعارف من حال الأمة أسهم يحزون هذا الاسم على الناس فيقولون : قد تمدى من حدود الله تعالى ^(١) وجاز الرسم ، فيسقط هذا السؤال أصلاً ؛ وعلى أن ^(٢) قوله تعالى ^(٣) في سورة الجن : « ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم خالدين فيها أبداً » ^(٤) ليس فيه ذكر التمدى لحدود الله ، فهذا دل على ما قلناه ؟

فإن قيل : الآية لا تدل على ذلك ، لأنه ورد في شأن الكفار ، ولهذا ^(٥) ما بعده : « حتى إذا رآوا ما يوعدون فسيعلمون من أضغاث ناصرا والى عدا » ^(٦) ولا هذا يكون إلا مع الكفار .

قيل له : إن قوله « ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم خالدين فيها أبداً » : كلام مستعمل بنفسه غير محتاج إلى ما بعده ، فتخصيص ما بعده لا يمنع من عمومته ، والكلام في أن تخصيص آخر الآية لا يمنع من أن هو م أولها موضوعه أصول الحق ، غير أنها تذكر له مثالا وهو قوله : « المظلمات سرسرس بانفسهن ثلاثة قروء » ^(٧) وأورد ^(٨) ذلك على وجه شمل البوائن والرحمان ، ثم خص آخر الآية بترجييات منهن دون البوائن قوله : « وبعولتهن أحق بردهن من ذلك » ، ولا يمنع منه ما ع فكذلك الحال في ما قلناه .

(٢) وعلى هذا في م

(١) الجن ٢٣

(٦) مريم ٧٥

(٨) ورد في م

(١) محذوفة من م

(٣) محذوفة من م

(٥) بهذا في م

(٧) البقرة ٢٢

ومن ذلك ، قوله تعالى : « ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها » ^(١) الآية . ووجه الاستدلال ، هو أنه تعالى يبين أن من قتل مؤمناً عمداً جزاؤه وعاقبه وغضب عليه ولعنه ، وفي ذلك ما قلناه .

فإن قيل : ليس في الآية إلا الجزاء وهو الاستحقاق ، لأن تقدير الآية : فجزاؤه إن جزاؤه جهنم ، ونحن لا نشكر الاستحقاق ولا نأباه ، وإنما كلامنا في هل يفعل به ما يستحقه أم لا ، فادليلكم على محل النزاع ؟

قيل له : قولكم ^(٢) إن تقدير الآية فجزاؤه إن جزاؤه تقدير شرط لم ينب عن الظاهر ولادل عليه دليل ، فكيف يجوز في هذا الشرط أن يكون معتبراً ، ومعلوم أنه لو كان له اعتبار لبيعه الله تعالى واعتده ، فأما لم يعتبره ولادل عليه علم أنه لا عبرة به .

وبعد ، فإن الجزاء مصدر جزى أو جازى والمصدر لا بد من ^(٣) أن يكون أمراً معلوماً أو فعلاً قد وقع ، وليس هذه حال الاستحقاق ، فكيف يعمل على قوله : وغضب الله عليه ، لحمل الجراء على الاستحقاق يقتضى أن يكون الفعل معطوفاً على الاسم ، والفعل لا يطف على الاسم وإنما يطف على الفعل ، ^(٤) أما ما يجرى بجرى الفعل ، ولذلك لا يقال : زيد وفعل ، وعمر وفعل . فيجب أن يكون تقدير الآية : ومن يقتل مؤمناً متعمداً ، جوزى به ، وغضب الله عليه ، وفي ذلك صفة ما ادعينا .

إن قيل : لا يمكنكم حمل الآية على حقيقتها ولا التعلق بظاهرها ، وإلا كان أن تكون الخسارة عقيب القتل ، فإن البناء للنقيض ، وإذا لم يمكن حمله على حقيقته ولا التعلق بظاهره فلم يتم بأن تحمواوه على بعض المحازات أول من أن حمله على البعض ، فحماهاه على الاستحقاق .

(٢) لن قولكم في م

(١) أو على في م

(١) البناء ٦٣

(١) محذوفة من م

قيل له : إن الكلام متى لم يمكن حمله على ظاهره وحقيقته ، وهناك مجازان أحدهما أقرب والآخر أبعد ، فإن الواجب حمله على المجاز الأقرب دون الأبعد^(١) ، لأن المجاز الأبعد من الأقرب كالمجاز مع الحقيقة ، وكما^(٢) لا يجوز في خطاب الله تعالى أن يحمل على المجاز مع إمكان حمله على الحقيقة ، فكذلك لا يعمل على المجاز الأبعد وهالك ما هو أقرب منه ، وعلى هذا قلوا قال الله تعالى ، أو قال رسوله عليه السلام : فلان بصلى^(٣) ، فلا يمكن حمله على الصلاة الشرعية في الحال ، ولكن يحمل على أنه بصلى غداً أو بعد غد ، فإنه يحمل عليه ولا يحمل على الدعاء ، لما كان في حمله على الدعاء حملاً للكلام على المجاز الأبعد مع إمكان حمله على المجاز الأقرب ، وذلك في الفساد بمنزلة حمل الخطاب على المجاز مع إمكان حمله على الحقيقة .

إذا ثبت هذا ، وأمكن أن يحمل قوله : « فجزأوه جهنم » على أنه سيجازى في الآخرة ، لا وجه للحمل على الاستحقاق ، وإلا اقتضى أن يكون قد عدل بكلام الله تعالى عن الحقيقة إلى المجاز ، وذلك بما لا يسوغ أصلاً .

ومن جملة ما يمكن الاستدلال به أيضاً ، قوله : « إن المجرمين في عذاب جهنم خالدون » ووجه الاستدلال به ، هو أن المجرم اسم يتناول الكافر والكافرة جميعاً ، فيجب أن يكونا مرادين بالآية ، معنيين بالبار ، لأنه تعالى لو أراد أحدهما دون الآخر لبيعه ، فلما لم يبيعه دل على أنه أرادهما جميعاً .

والكلام في أن اسم المجرم يتناول الكافر والفاسق جميعاً ظاهر لا شك فيه من جهة اللفظ والشرع جميعاً .

أما من جهة اللفظ ، فلاشك لا يفرقون بين قولهم مذنب وبين قولهم مجرم ، فكأن اللذنب شامل لما جميعاً فكذلك المجرم .

وأما من جهة الشرع ، فلأن أهل الشرع لا يفرقون بين قولهم مجرم لزناه ، وبين قولهم فاسق لزناه .

فإن قالوا : الآية وردت في شأن الكفار ، وعلى هذا قال تعالى في آخرها : « لا يضر عنهم وهم فيه مبسوثون »^(١) وقال بعد ذلك : « يا أيها الذين آمنوا لا تسمع سرهم ونجواهم »^(٢) وهذا لا يتأتى إلا في الكفرة .

قيل لهم^(٣) إن قوله تعالى « إن المجرمين في عذاب جهنم خالدون »^(٤) كلام عام مستقل بنفسه ، فدخل التخصيص^(٥) في آخره لا يمنع من عموم أوله ، وأوردنا في مثاله قوله : « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء » وقوله : « ويعولنهن أحق بردهن » ، وله نظائر أخرى في القرآن ومنه^(٦) قوله : « وللمطلقات متاع بالمعروف حقا على المتقين » بعد قوله : « وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن » فأحدى الجلتين عامة شاملة للمالكات البائعات وغيرهن ، والأخرى خاصة بالبائعات المالكات لأمر أنفسهن ، إذ الفتوى لا يصح إلا منهن ، ولم^(٧) يمنع عموم إحداهما من خصوص الأخرى ، فكذلك الحال ههنا .

فإن قيل : لا ظاهر لهذه الآية ، لأن في الآية لفظة^(٨) إن ، وهي^(٩) لتحقيق الحال ، ولذلك يدخل في خبره اللام فيقتضى أن يكون المرء معاقباً في الحال ،

(٢) الزخرف ٨٠

(٤) الزخرف ٧٤

(٦) د ، في ص

(٨) لفظ ، في ص

(١) الزخرف ٧٥

(٢) له ، في ص

(٥) المخصوص ، في ص

(٧) ولا ، في ص

(٩) وهو ، في ص

(٢) فسكا ، في ص

(١) المجاز الأبعد ، د ، ص

(٢) د ، ص ١

وخلافه معلوم ، فليس إلا أن يمدل عن الظاهر ، فإذا عدتم عن الظاهر وأخذتم في التأويل فلتسم بأولى^(١) منا فنعمله على الاستحقاق .

وحواينا عن ذلك ، ليس الأمر على ما ظنتموه ، لأن « إن » كما أنه يرد لصفة الحال فقد يرد لتحقيق الخبر في المستقبل . بل الخبر في المستقبل إلى التحقيق أحوج إليه منه^(٢) في الحال ، وعلى هذا قوله تعالى : « وإن ربكم ليحكم بينهم يوم القيامة » أورد في الكلام لفظ « إن » وأدخل اللام في خبره ، ولم يقصد به إلا تحقيق الحكم في المستقبل .

وبعد ، فإن في الآية لقطة^(٣) الخلود ، والخلود لا يتأتى إلا في المستقبل ، فكيف يقال إن ظاهر الآية يوجب أن يكون الجرم معذباً في الحال ؟

وبعد ، فإن أكبر ما فيه أن حمله على ظاهره لا يمكن ، أو ليس لابد من أن يحمل على الجاز الأقرب دون الأبعد ، فقد بينا أنه لا يجوز حمل^(٤) على الله تعالى على الجاز الأبعد مع إمكان حمله على الجاز الأقرب ، وأن حال الله الأبعد مع الجاز الأقرب كحال الجاز مع الحقيقة ، فكأنه لا يحمل كلام الله تعالى على الجاز مع إمكان حمله على الحقيقة ، كذلك هنا . وإذا كان هذا هكذا ، ومعلوم أن حمله على أن يمدد في مستقبل الأوقات حمل له على الجاز الأقرب ، وليس كذلك الحال في ما إذا حمل على الاستحقاق .

ومما يمكن الاستدلال به من عمومات الوعيد في كتاب الله تعالى كثير ، فإنه يمكن أن يستدل بقوله تعالى « ومن يعمل سوءاً يجزيه » الآية ، و : «

لاستدلال بقوله : « ومن يعمل سوءاً يجزيه » ويمكن أن يستدل بقوله تعالى « إن العباد لله جحيم » الآية ، وفي ذلك كثرة على ما ذكرناه .

وطريقة الاستدلال بالكل والاعتراض عليها^(١) ما نبهنا عليه ، فلا نطول به الكلام .

فإن قيل : ألسن أخرجتم النائب وصاحب الصنيرة عن هذه ، وقتنم : إن الشرط ألا يكون مع العاصي توبة أو طاعة أعظم من معصية ، حتى يدخل تحت هذه العمومات ، فلا جاز لنا أن نقول : إن الشرط في ذلك أيضاً أن لا يسقط الله تعالى عنه العقوبة ولا يغفر ذنبه ، فأما إذا أسقط عنه العقوبة وغفر له ذنبه فإنه لا يدخل تحت هذه العمومات ؛ ومتى أحبتم إلى ذلك ، ومعلوم أن القديم تعالى يحسن منه التفضل بالغو والإسقاط ، لم يمكنكم القطع على أن العصاة وأصحاب الكبائر يدخلون تحت هذه العمومات ، وأنهم يتأقبون لاجتماع .

قيل له : إن ما اعتبرناه من الشروط شروطاً ، اقتضته الدلالة وقامت عليها الحجة ، وليس كذلك الحال فيما ذكرتموه ، فإن ذلك لا ينبي عنه الظاهر ولا تقتضيه دلالة ، فلا يجوز إثباته بوجه .

وبعد ، فإن فيما ذكرتموه إخلاء كلام الله تعالى عن الفائدة ، وحمله على ما يقتضيه مجرد العقل ، ومهما أمكن حمله على فائدة مستجدة معلومة بالشرع فذلك هو الواجب .

وبعد ، فإن القديم تعالى إذا توعد العصاة فإنما يتوعدهم بالعقاب الحسن ،

(٢) منه إليه ، في م

(٤) أن يمدد ، في م

(١) أول ، في م

(٣) قطة ، في م

(٥) ساء ، في م

ولا يحسن معاقبة الثائب وصاحب الصغيرة ، فلهذا أخرجنا من عمومات الوعيد ، وليس كذلك الحال في صاحب الكبيرة ، فإن عقابه يحسن ، وجواز أن يفضل بالإسقاط لا يخرج العقاب من أن يكون حسناً ، بخلاف التوبة ، وبخلاف ما إذا كانت طاعاته أعظم من معاصيه ، ففارق أحدهما الآخر .

وأيضاً فإن ما ذكرته يقتضى أن يكون الشيء مشروطاً بنفسه ، لأنك إذا حملت الشرط في أن يفعل الله العقوبة بالفاسق أن لا يعفو عنه ولا يفرلديه ، ومعلوم أن المرحع بأن لا يعفو عنه إلى فعل العقوبة ، ضد شرطت (١) الشيء بنفسه ، والشيء لا يجوز أن يجعل شرطاً في نفسه .

وبعد ، فإن هذا إن أوجب التوقف في وعيد الفاسق ، فايوجب التوقف في وعيد الكفار ، لأن حسن الفضل بالفق والإسقاط ثابت في حق الكفار ، ثبانه في حق الفاسق ، فيلزمهم أن يتوقفوا في وعيد الكفار ، ومن توقف ، ذلك فقد انسلخ عن الدين .

فإن قيل : إنما قطعنا على وعيد الكفار ولم نتوقف فيه لأن ذلك معلوم من دين النبي صلى الله عليه ، وليس هكذا (٢) وعيد الفاسق ، ولهذا كفرتم لا . . . في وعيد الكفار ولم تكفروا بالتوقف في وعيد الفاسق .

قيل له : إن ذلك مما لا يتقدم فيما أوردناه ، بل يزيد الإلزام تأكيداً ، . . . أن يتركوا المذهب الذي يقتضيه .

ثم يقال لم : هب أن هذا معلوم من دين النبي عليه السلام ضرورة ، فإن الله عليه النبي عليه السلام حتى يتدين به .

فإن قالوا : اضطراراً (١) من (٢) قصد جبريل قلنا معهم الكلام إليه ، وإن قالوا : اضطراره إلى قصد الله قلنا : إن هذا لا يصح ، والدار دار تكليف .

ومتى قالوا : إن جبريل علم ذلك من حيث زاد (٣) الله تأكيداً حتى قطع ، لما كان ذلك التأكيد على المراد به (٤) .

قلنا : ما من تأكيد إلا وهو معرض (٥) للاحتمال ، فكيف يمكن ذلك ؛ ولا محيص للرجعة عن هذا الكلام ؟

فإن قيل : إنه (٦) تعالى كما بوعد العصاة بالعقاب فقد وعد الطائعين بالثواب والفاسق يستحق الأمرين جميعاً ، فلم يكن بالدخول في عمومات الوعيد أولى من الدخول في عمومات الوعد ، فيتوقف فيه ، إن لم يقطع على أنه بفضل وسعة جوده وكرمه يدخله الجنة .

قيل له : (٧) فكيف (٨) يصح القول بأن الفاسق مستحق للثواب ، ولو كان كذلك لكان لا يستحق معه العقاب ، وقد دللنا على استحقاقه للعقوبة ، وبيننا (٩) أن السارق إذا سرق عشرة دراهم من حرز على الشروط المعتبرة في هذا الباب ، وظفر به الإمام وهو مصر على ذلك ، قطع يده بالآية على سبيل الجزاء والنكال ، ولن يكون ذلك كذلك إلا وما كان يستحقه من الثواب بطاعته قد سقط بارتكابه الكبيرة ، فهذه جملة ما قوله في هذا الفصل .

(٢) لل ، في ص
(٤) محذوفة من ص
(٦) أن الله ، في ص
(٨) كيف ، في ص
(١٠) محذوفة من ص

(١) اضطر ، في ص
(٢) قد زاد ، في ص
(٥) معرض ، في ص
(٧) قلنا ، في ص
(٩) وثبت ، في ص

فصل

عقيد الفاسق
بالتار

وقد أورد رحمه الله (١) بهذه الجملة الكلام في أن الفاسق يخلد في النار ويمنب فيها أبداً الآبدن ودهر الداهرين ، وعطف عليه الكلام في أنه يستحق العقاب على طريق الدوام ، وكان الترتيب الصحيح في ذلك هو أن يذكر أولاً أن الفاسق يستحق العقوبة على طريقة الدوام ثم يرب على ذلك ، الكلام في أنه يمنب بالنار أبداً ، غير أن نساك طريقته ويجرى على منهاجه ، فنبدأ (٢) بما بدأ به .

والذي يدل على أن الفاسق يخلد في النار ويمنب فيها أبداً (٣) ما ذكرناه من عمومات الوعيد ، فإنها كما تدل على أن الفاسق يفعل به ما يستحقه من العقوبة ، تدل على أنه يخلد ، إذا ما من آية من هذه الآيات التي مرت ، إلا وهي ذكر الخلود والتأييد أو ما يجري مجراها .

وهنا طريقة أخرى مركبة من السمع ، وتحريرها هو أن العاصي لا يعلم حاله من أجد أمرين : إما أن ينف عنه ، أو لا ينف عنه ، فإن لم ينف عنه فله في النار خالداً ، وهو الذي قوله ، وإن عفى عنه فلا يخلو إما أن يدخل الجنة أولاً ، فإن (٤) لم يدخل الجنة لم يصح لأنه لا دار بين الجنة والنار ، فإذا لم يدخل في النار وجب أن يكون في الجنة لا محالة . وإذا دخل الجنة فلا يخلو ؛ إما أن يدخلها مثاباً أو متفضلاً عليه ، لا يجوز أن يدخل الجنة متفضلاً عليه لأن الأول انقضت على أن المكف إذا دخل الجنة فلا بد من أن يكون حاله متغيراً ، حال

الولدان المخلصين ومن حال الأطفال والمجانين ، ولا يجوز أن يدخل الجنة مثاباً لأنه غير مستحق ، وإثابة من لا يستحق الثواب قبيح ، والله تعالى لا يفعل القبيح .

فإن قيل : ومن أين أن إثابة من لا يستحق الثواب قبيح ؟

قلنا : لأن (١) الثواب إنما يستحق على طريقة التعظيم والإحلال ، وما هذا سبيله لا يحسن دون الاستحقاق ؛ ولهذا فإنه لا يحسن من الواحد منا أن يعظم أجنباً على الحد الذي يعظم والده ، وأن يعظم والده على الحد الذي يعظم به النبي صلى الله عليه وسلم ، وأن يعظم النبي على الحد الذي يعظم رب العزة .

فهذا هو الكلام في أن الفاسق يمنب بالنار أبداً الآبدن .

وأما الكلام في أن العقاب يستحق على طريقة الدوام ، فهو أنه لو لم يستحق على طريقة الدوام لكان لا يحسن من الله تعالى أن يمنب الفاسق بالنار (٢) ويخلد في النار ، وقد دللنا على أن الفاسق يمنب به الله تعالى أبداً الآبدن ، فدل على أن استحقاق العقاب على (٣) طريقة الدوام (٤) .

ودلالة على أخرى (٥) وهو الممتد في هذا الباب ، وتحريره أن العقاب كالتدبير يثبتان في الاستحقاق معاً ويؤزلان معاً ، حتى لا يجوز أن يثبت أحدهما مع سقوط الآخر ، ومعلوم أن التدبير يستحق على طريقة الدوام فكذلك كان يجب مثله في العقاب .

فإن قيل : ولم قلتم إن التدبير يثبتان معاً ويؤزلان معاً ، حتى لا يجوز أن (٦) يثبت أحدهما ويسقط (٧) الآخر .

(٢) بالنار أبداً ، في من

(٤) على ذلك ، في من

(٥) مع سقوط ، في من

(١) لأن ، في من

(٢) هذه الطريقة ، في من

(٥) محذوفة من من

(٢) ونبدأ ، في من

(٤) لأن ، في من

(١) محذوفة من من

(٣) هو ما ، في من

قيل له : لأن الثبوت لأحدهما هو الثبوت للآخر ، والمفقط لأحدهما هو المسقط للآخر ؛ ألا ترى أن الثبوت للذم والتؤثر في استحقاقه إنما (١) هو الإقدام على المعاصي والإحلال بالواحبات ، وهذا بميئه هو الثبوت للعقاب ؛ وهكذا فإن المسقط للذم إنما هو التوبة أو طاعة هي أعظم من المعصية ، (٢) وهذا (٣) هو المسقط للعقاب ، فصح أن لتؤثر في استحقاقهما واحد ؛ وإذا كان كذلك وجب أن يستحق أحدهما على طريق الدوام ، وجب أن يستحق الآخر أيضاً على سبيل الدوام ، لأنه لا يجوز في شئين استحقاق على وجه واحد ، وكان للتؤثر في إثبات أحدهما وإسقاطه هو للتؤثر في الآخر وإسقاطه أنه يستحق أحدهما دائماً والآخر مقطوعاً ، بل لا بد أن يستحقا منقطعاً أو دائماً . فما أن يستحق أحدهما دائماً والآخر منقطعاً فبحال ؛ إذ ثبت هذا ، ومعلوم أن الله يستحق دائماً فكذلك العقاب .

فإن قيل : ومن أين أن الله يستحق دائماً ؟ قيل له : إن ذلك مما لا يقع ، إشكال ، فمعلوم أن من لعن والده وكان مصرّاً عليه يحسن منه ومن غيره أن يلمه على ذلك الصنيع دائماً ، حتى لو قدر أن يميتة الله تعالى ثم أحياه الله يحسن من والده ذمه على صنيعه به ، وكذلك يحسن من المعتاد أن يلموه به .

فإن قيل : كيف يصح قواكم إن العقاب ينفع الذم ، وأنها يثبتان معاً ويزولان معاً ، ومعلوم أن القديم لو أقدم على قبيح لا يستحق الذم تعالى عن ذلك ، ولا يستحق العقوبة . وجوابنا عن ذلك ، أنا لم ندع أنها يثبتان معاً ويزولان معاً على كل وجه ، وأن أحدهما لا يتفصل عن الآخر بحال ، وإنما قلنا إنها إن ثبتا واستحقا جميعاً ثبتا معاً وزالا معاً ، فإن الذي يؤثر في استحقاق

أحدهما هو للتؤثر في استحقاق الآخر ، وما أثر في إسقاط أحدهما هو للتؤثر في إسقاط الآخر ، وما هذا حاله فلا بد من أن يكون مستحقاً على وجه واحد ، فلما أن يستحقا منقطعاً أو دائماً ، وأما أن يكون أحدهما على سبيل الدوام والآخر على سبيل الانقطاع فلا .

فإن قيل : كيف يصح قولكم : إن الله يستحق على طريق الدوام ، وقياسكم العقاب عليه ، ومعلوم أن الله تعالى لا يحسن منه من المعاصي ، قيل له : إن سقط (١) بموتها شيء فإنما يسقط فعل الله لا الاستحقاق ، وكلامنا في الاستحقاق ، ولا حال ينتهي إليه الله تعالى إلا ويحسن من المعاصي إليه ذمه وإن أماتهما الله تعالى سراراً وأحياهما سراراً . وبعد ، فلو لم يستحق العقاب على طريقة الدوام ، لكان لا يفرق الحال في ذلك بين الكافر والفاسق ، فكان لا يحسن من الله تعالى معاقبة الكفار على النأي ، وفي علمنا يحسن ذلك منه ، فليل على أن العقاب يستحق منه على طريقة الدوام سواء أكان الكلام في الكافر ، أو الفاسق .

فإن قيل : إن بينهما فرقاً ، لأن طاعة (٢) الفاسق ترد عقاب معاصيه من الدوام إلى الانقطاع ، وهذا غير ثابت في حق الكافر . قيل له : هذا لا يصح لأنه لا تأثير لطاعات الفاسق في رد العقوبة من الدوام إلى الانقطاع ، ولولا ذلك وإلا لكان يجب أن تنقطع عقوبة الكافر أيضاً ، لأن في أفعاله أيضاً ما هو طاعة الله قيل : إن هذا يثبت على أن الكافر طاعة ، ونحن لا نسلم ذلك .

قلنا (٣) : إن الطاعة ليست (٤) أكثر من أن يفعل ما أراه الله تعالى ، وفي

(٢) طاعات ، هي من

(١) يسقط ، هي من

(٣) ليست الطاعة ، هي من

(٤) محدودة من من

(١) محدودة من من

أفعاله ما قد يريد الله تعالى ، نحو رد الوديعة وشكر النعمة وبر الوالدين إلى غير ذلك ، فكان يجب أن يرد عقاب معاصيه من الدوام إلى الإقطاع ، كما في طاعات الفاسق ، وقد عرف خلافه .

فإن قيل : إن الشرط في الطاعة أن يعلم المطيع المطاع وليس كذلك حال الكافر .

قلنا : إن في الكفرة من يعرف الله تعالى ويقر به ، نحو اليهود والنصارى ، فكان يجب أن ينقطع عقابهم ، ومعلوم خلاف ذلك .

وبعد ، فقد يقال في الملحد أنه مطيع للشيطان بارتكابه الكبيرة (١) وإقدامه على الفواحش وإن لم يعلمه ولا اعترف به .

وبعد ، فلوردت طاعات الفاسق عقاب معاصيه من الدوام إلى الإقطاع لوجب أن تردّ ذمه من الدوام إلى الإقطاع ، وفي علمنا بأنه يستحق الذم دائماً وأنه لا تأثير لطاعته في الذم البتة ، دليل على أن مقارنة الطاعة للمعصية مما لا يرد عقابها من الدوام إلى الإقطاع على ما قاله الخالدي .

وأما الذي يقوله الخالدي (٢) في هذا الباب : فهو أن للطاعة مزية على المعصية من حيث أن ما يستحق على الطاعة يجب فعله ولا يجوز الإحلال به ، وليس كذلك ما يستحق على المعصية ، فإنه يجوز التفضل بإسقاطه وعفوه ،

(١) الكبائر ، في م

(٢) ذكره صاحب اللية في الطلقة النائرة من المنزلة ، وقال : ومنهم الخالدي في الإصرار وكان يبذل للإرجاء ويستند فيه ، وكذلك قال الحاكم أبو أحمد من قبله ، إلا أن ابن الردي يقول : هو محمد بن إبراهيم بن شهاب ، وبنيب : وكان فقيهاً متكلماً ، أما الحاكم أبو أحمد فإن ابن شهاب عنده الخالدي ، وهذا هو الأصوب فيما نلناه .

فلهذا صح أن ترد طاعات الفاسق عقاب معاصيه من الدوام إلى الإقطاع .

قيل له : إن هذه المزية التي ذكرتها ثابتة لسائر الطاعات على سائر المعاصي ، ولا فرق بين طاعات الفاسق وطاعات الكافر ، فهلا رد عقاب معاصيه من الدوام إلى الإقطاع ؟

ويقال له أيضاً : إن الطاعة إذا كانت لا تؤثر بنفسها ، فالمعلوم أنه لو لم يستحق عليها الثواب لكان لا يكون لها تأثير البتة ، وكذلك الثواب ، فإن الثواب إنما يثبت له تأثير بطريقة الكثرة ، حتى لو كان العقاب أكبر لحبط (١) به الثواب ، ولو تساوى سقطاً جميعاً ، حتى (٢) لا يبقى هنيئاً إلا المزية التي أثبتتها للطاعة على المعصية ، وهي (٣) وجوب أن يفعل به ما يستحق على الطاعة ، وحسن التفضل بإسقاط ما يستحق على المعصية ، وحال هذه المزية مع الطاعة كحالها مع المعصية أخرى ، فكان يجب إذا فارتت معصية بمعصية (٤) أخرى أن ترد عقابها (٥) من الدوام إلى الإقطاع ، بل كان يجب أن ترد طاعات الغير عقاب معاصيه من الدوام إلى الإقطاع ، لما ذكرنا أن هذه المزية حالها مع طاعته كحالها مع طاعة الغير ، وقد عرف خلافه .

فإن قيل : أو ليس من مذهبكم أن ثواب طاعته (٦) يؤثر في عقاب معصيته ولا يؤثر ثواب الغير في ذلك ، فهلا جازمته في مسألتنا ؟ قلنا : أن بينهما فرقا ظاهراً ، لأنه إنما وجب في ثوابه أنه يؤثر في عقابه لا بحالة من حيث لا يمكن

(١) أحبط ، في م

(٢) كان ، في م

(٣) وهو ، في م

(٤) مخلوطة من م

(٥) عقابه ، في م

(٦) طاعته ، في م

أن يستحقها ، مما لأن الاستحقاق يترتب على صحة الجمع بينهما ، وصحة (١) الجمع بينهما لا يمكن ، لأن أحدهما يستحق على طريق الجزاء والنكال ، والآخر على طريق التعظيم والإجلال وهما متنافيان ، وليس كذلك فيما ذكرته ، فقير بمحض أن يستحق أحد الشخصين الثواب ، والآخر العقاب ، فسقط (٢) ما أورده .

وقد تمسكت المرجئة في ذلك بوجوه ، من جملة ما :

ما روى عن النبي صلى الله عليه وآله (٣) وعلى آله (٤) أنه قال « نخرج من الدار قوم بعد ما امتعشوا وصاروا غمماً وحماً » (٥) وهو يدل على ما احتراه من المذهب .

مادة المرجئة

وجوابنا ، أن هذا الخبر لم تثبت صحته ، ولو صح فإنه منقول بطريق الآحاد ، وخبر الواحد مما لا يوجب القطع ، ومألتنا طريقها العلم فلا يمكن الاحتجاج به .

فإن قيل : كيف يمكن ادعاء أن هذا الخبر منقول بطريق الآحاد ، ومعلوم أن المرجئة على كثرتهم ينقلونه ، ويستدلون به على أن العاصي لا يخلد في النار أبداً ، ويخرج منها .

قيل له : إن كثرة نقلة الخبر في الطريق الأخير مما لا اعتبار به ، بل لا بد من أن يستوى طرفاه ووسطه ، فقد هذا الكلام .

ثم إما نعارضهم بأخبار رويت عن النبي صلى الله عليه وسلم في هذا الباب ، من جملة ما روى عنه عليه : « لا يدخل الجنة مدمن خمر ولا غام ولا عاق » وهذا يدفع (١) ما احتجوا به في المسألة ، ومن ذلك ما روى عن النبي صلى الله عليه أنه قال : « من تردى من جبل فهو يتردى من جبل في نار جهنم خالداً مخلداً » ومن ذلك قوله صلى الله عليه وسلم « من قتل نفسه بحديدة فحديده في يده يخبأها بطنه في نار جهنم خالداً أبداً » (٢) أو قوله أيضاً : « من يغتسل سماً يغتسل سماً في نار جهنم خالداً أبداً » (٣) إلى غير ذلك من الأخبار المروية في هذا الباب .

ولئن أمكن ادعاء التواتر في الخبر الذي أورده ليمكن به (٤) في هذه الأخبار فإن الحال فيها أظهر ، وثقلها أكثر .

إما تناول هذا الخبر الذي أورده على وجه يوفق الأدلة ، فنقول : إن المراد : يخرج من النار ، أي يخرج من عمل أهل النار قوم ، ونظير ذلك موحود في كلام الله تعالى وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم .

أما من كتاب الله تعالى ، فقوله تعالى : « وكنتم على شفا حفرة من النار لا تفلحون منها » (٥) يبنى على عمل من استحق ذلك .

وأما من كلام الرسول عايه السلام ، فهو أنه من يؤذن يؤذن ويقول : أشهد أن لا إله إلا الله ، فقل : على الفطرة ، فقل المؤذن : أشهد أن محمداً

(١) يدفع ، في من

(٢) البخاري طبع ٥٦ ، والترمذي طبع ٢ ، والنسائي جازر ٦٨

(٣) البخاري طبع ٥٦ ، والترمذي طبع ٢ ، والنسائي جازر ٦٨

(٤) بخلافه من من

(٥) آل عمران ١٠٣

(٢) فيسقط ، في من

(١) محذوفة من من

(٢) وسلم ، في من

(٤) في إيمان مادة بحث ، يخرج ناس من الدار فاحتجوا وروى امتنعوا وصاروا

٥ / ٢٢٦

رسول الله ، فقال : صلى الله عليه : خرج من النار ؛ أى من عمل أهل النار ، كذلك الحال ههنا ، ولا يجوز غير ما ذكرناه .

ومما يتعلق به المرجحة قوله « فاما الذين شقوا على النار فهم فيها وهم وشهيق خالدين فيها ما دامت السموات والأرض الا ما شاء ربك »^(١) وما فهم بهذه الآية على بعدها من وجهين : أحدهما هو أنه علق دوام عقاب الأشقياء بدوام السموات والأرض وهما منقطعتان لا محالة ، فيجب في العقاب الدوام دوامه بدوامهما أن يكون منقطعاً أيضاً ؛ والثاني هو أنه تعالى قال : « الا ما شاء ربك » فاستثنى وعلق بالشيئة ، وهذا يدل على أن العقوبات مما لا يدوم ويتقطع ، الحد الذى قوله ونذهب إليه .

ومتى قلتم : إن هذا إن^(٢) أوجب انقطاع عقاب الناساق ، فليوجبن انقطاع عقاب الكفار أيضاً فالشقاء يتناولهما جميعاً .

قبل لكم : إنا نعلم ضرورة من دين النبي صلى الله عليه وسلم أن عقاب لا يتقطع بل يدوم ، ولهذا لا يخالفنا فيه المأخذ والمؤيد ، فيجب أن يكون المراد بالآية الفساد دون من عدام .

وجوابنا عن ذلك ، أن تعليق عقاب الأشقياء بدوام السموات والأرض ، دل على انقطاع عقاب أهل النار ليدل^(٣) على انقطاع ثواب أهل الجنة . أمّا ما تقدمد علق الله ثواب السعداء بدوام السموات والأرض ، حيث قال^(٤) : « واما الذين سعدوا ففى الجنة خالدون فيها ما دامت السموات والأرض »^(٥)

ثم قال من بعده^(١) « الا ما شاء ربك » فاستثنى منه وعاق بالشيئة ، كما^(٢) فى الآية التى قبلها ، ومعلوم أن ذلك لا يقتضى انقطاع^(٣) ثواب السعداء ، وكذلك ما قيل ، فيجب أن لا يدل على انقطاع عقاب الأشقياء ، ثم يقال لهم : إن هذا جهل منكم باللغة وبموضوعها ، لأن المراد بقوله « ما دامت السموات والأرض » التبعيد لا التوقيف^(٤) ، بذلك على ذلك من كتاب الله تعالى قوله تعالى : « حتى يلج الجمل فى سم الخياط » فالمعلوم^(٥) أنه تعالى لم يرد بهذا الكلام إلا التبعيد فقط ، ومن كلام أهل اللسان قولهم : لا أفعل ذلك ما در شارق وما لاح كوكب وما ناح قرى وما هتفت حمامة وما لاح عارض وما لى الله ملب وما دعا الله داع وما بل البحر صوفة^(٦) ، إلى غير^(٧) ذلك .

ومن شعر الشعراء قول بشر بن أبى حازم :

فرج الخبير وانتظري إياي إذا ما الفارط الفيرى آبا
وقال آخر :^(٨)

وأقسم المجد حقاً لا يحالفهم حتى يحالف بطن الراحة الشعر
وقال آخر :^(٩)

إذا شاب الغراب أينت أهلى وصار القار كالابن الحليب
وقال أيضاً :

إلى أن يؤوب الفارطان^(١٠) كلاها وينشر فى القتلى كليب بن وائل

(١) بعد ذلك ، فى س

(٢) محذوفة من س

(٣) الأعراف ٤٠

(٤) ونحو ، فى س

(٥) قول ، فى س

(٦) محذوفة من س

(٧) التوقيف ، فى س

(٨) فى الملوم ، فى س

(٩) قول ، فى س

(١٠) السابقان المقدمان مادة فرط فى اللسان

(١) إذا ، فى س

(٢) وليد من ، فى س

(٣) حود ١٠٨

(١) حود ١٠٦

(٢) محذوفة من س

(٣) ثم حيث ، فى س

وقد قال شيخنا أبو علي : إن المراد بالسموات والأرض المذكورة سموات الآخرة وأرضها وذلك مما يندوم ولا ينقطع ، ولا معنى لاستبعاد هذا الكلام ، فابست (١) السماء بأكثر مما عاك فأنظلك ، ولا الأرض إلا ما هو تحتك فأنظلك ففسد تماثلهم بالآية والحال ما قلناه .

ومتى سألوا عن الاستثناء وما وجهه وكيف عاق بالمشيئة قيل في الجواب : المراد به القدر الذي يحاسبون فيه ، ويقفون للحساب ، فهذا ظاهر ، فهذه جملة الكلام في الجواب عن هذه الآية .

ومن قوى ما يعتمد المرجته :

قوله تعالى : « لن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء » (٢) وتعلقهم بهذه الآية من وجوه :

أحدها ، أنه لا بد من أن يكون التفضل مضرراً في قوله : « ان الله لا يغفر أن يشرك به » وإلا فتى تاب الكافر وأسلم وتقدم على ما كان عليه . والثاني ، يجب غفرانه لا محالة ، وإذا ثبت أن التفضل مضر في هذه الجملة ، كذلك في (٣) الجملة الثانية (٢) أيضاً ، لتطابق النفي الإثبات ، وليوافق آخر « لا يغفر أوله » فيقضى ظاهر الآية أنه تعالى لا يغفر الشرك ويغفر ما دونه تفضلاً . والثالث ، يصح غفرانه تفضلاً ما دون الشرك ليس إلا الكبيرة ، فإن الصغيرة تقع . والرابع ، لا محالة وفي ذلك ما أوردناه ؛ فهذا وجه .

والثاني ، هو أنه تعالى عاق غفران ما دون الشرك بالمشيئة ، « ما دون ذلك لمن يشاء » والمشيئة لا تدخل في غفران الصفات فإنها مكمرة .

جنب ما لصاحبها من الثواب ، فلا بد من أن يكون المراد به الكبائر دون ما عداها من الصفات ؛ يزيد ذلك وضوحاً ، أنه لا يقال يشيب الله تعالى (١) الملائكة والأنبياء إن شاء ، كما يقال يرزق فلاناً ما لا وولداً إن شاء ، لا ذلك إلا لأن ما يجب فإنه لا مجال للمشيئة فيه ، إذا ثبت هذا ومعلوم أن الصغيرة واجب غفرانها فالكبيرة تدخل تحت هذه الآية ؛ وكذلك الثائب لا يجوز أن يكون مراداً بالآية فإن (٢) غفرانه أيضاً مما يجب ، فليس إلا أن يحمل على الكبيرة على الحد الذي نقوله .

والثالث ، أنه تعالى أضاف في الآية الغفران إلى نفسه فقال : « ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء » والذي يتعلق به من المغفرة ليس إلا مغفرة أصحاب الكبائر دون الثائب وأصحاب الصفات ، فإن الثائب بتوبته قد أزال ما استحق من العقاب ، وكذلك صاحب الصغيرة باجتنابه الكبائر قد أزال عن نفسه ما استحق من العقوبة ، ولا حاجة بهما إلى من يزيل عنهما العقوبة ، والمغفرة إنما هو إزالة ما يستحق المرء من العقوبة ، ولا يتصور والحال ما قلناه إلا في صاحب الكبيرة دون (٣) من سواه .

والرابع ، هو أن قوله يغفر ما دون ذلك عام ، يتناول الصفات والكبائر جميعاً ، ألا ترى أن القائل إذا قال : ما في كيسي فهو لقان عمّ جميع ما فيه وشمل ، حتى أن له أن يستثنى أى قدر شاء ، فيجب القضاء بأنه تعالى يغفر ما دون الشرك صغيراً كان أو كبيراً .

والخامس ، هو (٤) أن لفظة دون لا تستعمل إلا فيما قرب من الشيء دون ما بعده ، ألا ترى أن القائل إذا قال : الألف فادونه ليس يجوز أن يريد به الألف والشعيرة ، وإن كان يجوز أن يريد به الألف وتسع مائة أو ما يجري هذا الجرى .

(٢) وردت ، لأن
(١) محذوفة من م

(٢) ما ، و م
(٣) محذوفة من م

(٢) النساء ٤٨
(٤) من ، في م

(١) وليس ، و م
(٢) هذه الجملة ، في م

فهذه هي الوجوه التي أوردوها في هذا الباب ، ونحن نجيب عن فصل من ذلك ، بعد أن نجيب عن الكل بحجاب مقنع إن شاء الله تعالى .
اعلم أن مشايخنا رحمهم الله قالوا : إن الآية مجملة مفتقرة إلى البيان ، لأنه قال : « ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء » ولم يبين من الذي يغفر له ، فاحتمل أن يكون المراد به أصحاب الصفات ، واحتمل أن يكون المراد به أصحاب الكبائر ، فسقط (١) احتجاجهم بالآية .

وإذا سألنا عن بَيَانِهِ في قوله تعالى : « **لَنْ تَجْتَنِبُوا كِبَارَ مَا تَنْهَوْنَ عَنْهُ** يَكْفُرْ عَنْكُمْ سِيئاتِكُمْ » (٢) وعلى هذا قال الحسن البصري لما سئل (٣) عن هذه الآية : بالكعب ، أما سمعت بيانه في قوله تعالى (٤) « **لَنْ تَجْتَنِبُوا كِبَارَ مَا تَنْهَوْنَ عَنْهُ** » الآية ، فهذا أحد ما تمنعهم به من الاستدلال بهذه الآية .

ووجه آخر ، هو أن أكثر ما في الآية تجوز أن يغفر الله تعالى ما دون الشرك على ما هو مقرر في العقل ، فلو خيلنا وقضية العقل لكنا نجوز أن يغفر الله تعالى ما دون الشرك لمن يشاء إذا سمعنا هذه الآية ، غير أن عمومات الله تنقلنا من التجوز إلى القطع على أن أصحاب الكبائر يفعل بهم ما سمعنا من قوله ، وأنه تعالى لا يغفر لهم إلا بالتوبة والإقامة .

ومتى قيل : فأتلك العمومات قلنا : قد احتجنا بها في المسألة ، بحقوقه : « **وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا أَبَدًا** » ونحو قوله : « **وَمَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ** » وبحقوقه : « **بَلَىٰ مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ** » فنولك أصحاب النار هم فيها خالدون » ونحو قوله : « **إِنَّ الْأَبْرَارَ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ** » الآية ، إلى غير ذلك مما يكثُر عدده .

وسود بعد هذه الجملة إلى تفصيل الكلام عليهم في التماق بهذه الآية ، فنقول :

إن ما ذكرتموه أولاً ، أن التفضل إذا كان مضمراً في الجملة الأولى يجب أن يكون مضمراً في الجملة الثانية دعوى ، فما دليلكم عليها ؟

فإن قالوا : لا إشكال في ذلك ، فمعلوم أن القائل إذا قال لا آكل الفاكهة على الشيع وآكل الخلوى ، كان مراده وآكل الخلوى على الشيع ، وكذلك (١) وهنا .

قلنا : إن هذا ليس بوزان مسألنا ، فإن الشيع مذكور في الجملة الأولى مظهر فيها ، فلا يمنع أن يكون مضمراً في الجملة الثانية ، وليس كذلك ما (٢) نحن فيه ، فإن التفضل غير مذكور في الجملة الأولى ولا مظهر فيها حتى يجب أن يكون مضمراً في الجملة الثانية ، بل إنما أُنْتَبَهَ في الجملة الأولى لدلالة دلت عليه ، وحجة قامت به ، ووجه اقتضاه ، ولم يثبت مثل تلك الأدلة فيما دون الشرك ، فبطل احتجاجهم بهذا الوجه . وبعد ، فليس يجب إذا كان الشيء مظهرًا في الجملة الأولى من الكلام أن يكون مضمراً في الجملة الثانية لا محالة ، فإن قائلًا لو قال : لا أعطى أهل الرمي شيئاً وأعطى العلماء ، لم يقتض قوله هذا كون العلماء من الرمي ، بل يجوز أن يكونوا من (٣) البصرة أو غيرها من البلدان ، كذلك هنا . وبهذه الجملة (٤) أجبتنا الخفية عن قولهم : إن قول النبي صلى الله عليه وسلم « **أَلَا لَا يَقْتُلُ مُؤْمِنٌ مُّكَافَرًا** » يجب أن يكون محمولاً على الحربى لأنه قال بعد ذلك : « **وَلَا ذُو عَهْدٍ فِي عَهْدِهِ** » ، فيكون المراد به ولا ذو عهد في

(٢) فيما ، في م
(٤) الطريقة ، في م

(١) كذلك ، في م
(٣) من أهل ، في م

(٢) النساء ٢١
(٤) محذوفة من أ

(١) فيسقط ، في م
(٣) حين ، في م

عهده بكافر ، لأن الكافر إذا كان مذكوراً في الجملة الأولى فلا بد من أن يكون مضمراً في الجملة الثانية لا محالة ، وإن يكون كذلك إلا والمراد بالكافر المذكور في الخبر الحرفي ، فالعلوم أن الذي يقتل بالذي وإما الذي لا يقتل بالذي هو الحرفي .

وقائنا : إن قوله ألا لا يقتل مؤمن بكافر ، كلام مستقل بنفسه ، وليس يجب إذا كان فيه ذكر الكافر أن يكون ذلك مضمراً في الجملة (١) التي تليه (١) لا محالة .

وبعد ، فلو كان التفضل مضمراً في الجملتين جميعاً على ما ذهبوا ، لوجب إذا أظهر في الجملة الثانية ما يحذفه ، فيقول : ويضرب مادون ذلك الحبيبي الكافر أن يتناقض كلامه كما في قوله تعالى : « فلا تقل لهما أف » (٢) فإنه لما ألقى ظاهره في الشفيع وبمحواه في الشتم والضرب ، لم يجر أن ينضم (٣) إلى (٤) ما يخالف محواه فيقول : فلا تقل لهما أف واضربهما ، لأنه بعد كلامه في المناقصة ، كذلك كان (٥) يجب مثله ههنا ، ولهذا الوجه منعا من القول بدليل الخطاب ، وقائنا : إن قوله عليه السلام « في سائمة الغنم ركعة » (٦) لو دل على ما (٧) ركعة فيه ، لم يكن يجب إذا قال : في سائمة الغنم ركعة وفي المعلوفة أيضاً ركعة أن يضاف كلامه ، لأن المناقصة هي (٨) أن يثبت بآخر الكلام ما نفي (٩) بأوله أو بنفي بآخره ما أثبت به بأوله ؛ وعلى زعمهم هذا ، لو قال : في سائمة الغنم ركعة ، كان قد أثبت

الركعة في السوائم بالظاهر ، ونفاه عن المعلوفات بدليل الخطاب ، ومتى قال بعده : في المعلوفة أيضاً ركعة ، كان (١) قد (٢) أثبت بآخر الكلام ما نفي بأوله ، وهذا سريخ المناقصة على ما ذكرناه . كذلك في هذه المسألة التي نحن بصدد حلها .

وبعد ، فلو كان الأمر على ما ذكرتموه ، لكان يجب أن لا يفسر الله تعالى مادون الشرك بالتوبة ، لأنه وعد أن يفره تفصيلاً ، وأنعمهم خلافه ؛ فهذا هو الكلام على الوجه الأول .

وأما ما ذكرناه ثانياً ، من أن الواجب لا يعلق بالشيئة ، فلا يصح ؛ لأنه كما يراد التفضل ويعلق بالشيئة ، فقد يراد الواجب ويعلق بالشيئة ، وعلى هذا قوله تعالى : « ويعذب المنافقين إن شاء ، أو يتوب عليهم » فعلق قوله : « أو يتوب عليهم » بالشيئة ، مع أنه إما أن يراد به قول التوبة أو اللطف للتوبة ، وأى ذلك كان فهو واجب عليه ، فصح أن تعليق الشيء بالشيئة لا يندفع في وجوبه ، والعرض بهذا الجنس من الكلام الإيهام على السامع ، وذلك مما لا مانع يجمع منه إذا تعاقب به الصلاح ، ونظيره قوله تعالى : (٣) « وأرسلناه إلى مائة ألف أو يزيدون » (٤) أنهم على السامع لما كان الصلاح تعاقب ذنبهم (٥) لا يعلموا (٦) كم كانوا .

وأما ما قلناه ثالثاً ، من أنه أضاف التفران إلى نفسه ، فأنزله ولأجله جاز تلك (٧) الإضافة ، هو أنه تعالى لما كان هو المعاقب ، وكان هو الذي لا يختار أن يعاقب المكلف المعقوبة التي كان يستحقها من قبل ،

(١) الثانية ، في ص

(٢) ضم ، و ص

(٣) محذوفة من ص

(٤) ألا ، و ص

(٥) جاء ، و ص

(٦) الإبراء ٢٣

(٧) تليه ، و ص

(٨) الدار ، باب زكاة الغنم

(٩) هو ، و ص

(١) محذوفة من ص

(٢) محذوفة من أ

(٣) بأن ، و ص

(٤) ذلك ، و ص

(٥) فقد ، و ص

(٦) العاقبات ١١٧

(٧) يعلموا أنهم ، و ص

لم يمنع أن يضيفه إلى نفسه سواء كان واجباً أو من باب التفضل ، وعلى هذا صح قوله تعالى : « **وَأَنى لِّغفَارٍ لِّمَن تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدَى** » فاضاف الغفران إلى نفسه ، مع أنه واجب عليه فكيف يصح ما قالوه ؟

ومضى قيل : إن استعمال الغفران في هذا الموضع مجاز ، قلنا : إن ذلك مما لا وجه يقتضيه ، وكيف يقال إنه مجاز في هذا الموضع ، مع أنه بطرد على هذا اطراده في غير هذا الموضع .

وأما ما قالوه رابعاً : من أن « ما » عام ^(٣) ، فإنه وإن كان كذلك ، إلا أنه لا يجوز أن يعم هنا لأنه قال في آخره : « **مَن يَشَاءُ** » فيجب أن يكون المراد به وينفر لبعض مرتكبي ما دون الشرك ، وجرى في ذلك مجرى قول القائل : لا أعطى الزبدن شيئاً ، وأعطى الممرين من أشاء ، فكأنه يريد به البميض دون العموم ، فكذلك ^(٣) هنا .

وأما ما قالوه خامساً ، من أن لفظ دون ، إنما تستعمل في ما قرب من الشيء دون ما بعد عنه ، فلا يصح ؛ لأنه يجوز استعماله في الموضعين جميعاً حقيقة ، ولهذا فإن أحدنا إذا قال : السلطان فمن دونه في بلد كذا لما شملهم من القهط ^(٤) في شدة وبلية لم يجب ^(٥) أن يريد به السلطان ووزيره ، بل يريد به من عداه من الأكابر والأصاغر ، وإذا كان هذا هكذا فقد سقط تعلقم بالآية من هذه الوجوه ، وثبت أن المراد بها التائب وصاحب النصيرة على ما ذكرناه .

وأحد ما يعلقون به ، قوله تعالى : « **إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا** » ، وحررنا

أنه لا تعاقب لكم بظاهر الآية ، لأن طاهرها يقتضى أن يغفر الله تعالى ^(١) الذنوب كلها سواء كان ذنباً للكفرة أو الفسقة .

ومضى قالوا : إن الكافر مستثنى منه بقوله : « **إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ لِمَن يَشْرِكُ بِهِ** » قلنا : فكذلك الفاسق المرتكب الكبيرة المصّر على ذلك مستثنى منه بقوله : « **وَأَن تَجْتَنِبُوا كِبَايِرَ مَا تُنْتَهَوْنَ عَنْهُ** » الآية ^(٢) . وعلى أن ما قالوه إغراء للمكلف بالقبيح ، وذلك لا يحسن من الله تعالى ، فيجب أن يكون المراد به أنه يغفر الذنوب جميعاً بالتوبة . وعلى هذا فالعقبة « **وَأَنبِئُوا إِلَى رَبِّكُمْ** » وأكده بقوله : « **مَنْ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَكُمُ الْعَذَابُ لَمْ يَأْتِ صُرُوفٌ** » ؛ قلوا أن المراد به ^(٤) ما ذكرناه ، وإلا كان لا يكون قوله جل وعز : « **مَنْ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَكُمُ الْعَذَابُ** » معنى ، ومضى قالوا : إن المراد بقوله « **وَأَنبِئُوا** » الإجابة إلى الإسلام لا الإجابة التي هي التوبة ، بدليل الآيات التي ذكرها الله تعالى بعده ، نحو قوله « **وَأَسْلَمُوا لَهُ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ الْعَذَابُ** » إلى قوله « **الْيَسَّىٰ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْمُتَكَبِّرِينَ** » قيل لم : إن الإجابة تحتل أن تكون إجابة إلى الإسلام ، وتحتل أن تكون الرجوع عن ^(٦) المعصية ، فمن خصصه بالرجوع إلى أحد الوجهين دون الثاني ، فقد خصصه بغير دلالة . ومضى قيل : ليس هذا من ألقاط في العموم ، حتى يقال : إنكم قد حصصتم ^(٥) من دون دلالة ، وإنما هو من باب ما يقال : إن العبارة الواحدة أريد بها معنيين مختلفان ، فكيف يصح لكم ذلك ؟ قيل له : الإجابة إذا كان يراد بها الرجوع ، وذلك يحتل أن يراد به ^(٦) الرجوع إلى الإسلام ، وأن يراد به ^(٧) الرجوع عن

(٢) محذوف من ص

(١) من ، ل أ

(٦) بها ، ل أ

(١) محذوف من أ

(٣) محذوف من ص

(٥) خصصتموه ، ل ص

(٧) بها ، ل أ

(٢) محذوف من أ

(١) من ، ل ص

(١) محذوف من أ

(٣) كذلك ، ل ص

(٥) يجوز ، ل ص

المعصية ، فإن كل واحد منهما رجوع إلى الله تعالى ، لم يكن لتخصيص أو الوجهين دون الثاني وجه .

وأحد ما يملكون به قوله تعالى : «وإن ربك لدون مضره للناس على ظلمهم»^(١) قالوا : بين أنه يضر للظلمة في حال ظلمهم ، وفي ذلك ما تريد .

وجوابنا عن ذلك ، أن الأخذ بظاهر الآية مما لا يجوز بالاتفاق ، لأنه منضم الإغراء على الظلم ، وذلك مما لا يجوز على الله تعالى فلا بد من أن يؤول ، وأن يؤيد هو أنه يضر للظالم على ظلمه إذا تاب .

فإن قيل : إن هذا الذي ذكرتموه يبنى على أن لفظة «الناس» تدور في الآية تنفي الموم ، ونحن لانسلم ذلك .

قيل له : قد بينا أن اللام إذا دخل على اسم جنس ولم يكن هذا الاسم ينصرف إليه ، فلا بد من أن «يد» استعريف الجنس ويقع الإغراء على «الناس» فليس إلا أن يقال في تأويله ما بيناه^(٢) .

ومضى قالوا^(٣) : ليس يجوز أن يسمى النائب ظالماً ، والآية تنفي جوارحهم قصد تأويلكم .

قلنا : ليس يمتنع أن يسمى النائب ظالماً ، فإن من رمى مسلماً ومات فإصابة يسمى ظالماً على توبته ، فكيف يصح ما ذكرتموه ؟ يزيد ذلك وسوء ما أن الظالم اسم مشتق غير مفعول من الامة إلى الشرع ، فيجوز أن يسمى به^(٤) وغير النائب ، وعلى هذا قال آدم عليه السلام : ربما ظلمنا أنفسنا الآية :^(٥)

(١) الزمعة (٢) ذكرناه ، د . س (٣) فب ، د . س

نفسه ظالماً وإن كان قد تاب . وقال موسى عليه السلام : «رب انظر ظلمت نفسي لا تخبرني»^(٦) فمفر له على توبته .

غير أننا لانطلق هذا اللفظ على النائب لأنه يوم الخطأ ، ويقتضى استحقاقه للدم وهو غير مستحق للدم ، وإذا كان أدى له ولأخيه لم يجر لتواحد أن يصف النائب بأنه ظالم هو ما ذكرنا من إيهامه الخطأ ، وذلك مرفوع عن كلام الله جل ذكره ، لما قد ثبت عدله وحكمته ، لم يمتنع أن يصفه الله تعالى به ، إذ لا حرج به إلا للشيء الصحيح ، وجرى ذلك بجرى قوله تعالى : «وعصى آدم ربه فغوى»^(٧) حكماً أنه جازله لإجراء لفظ العاصي على آدم لثبوت حكمته جل وعز ، لأنه لم يرد به^(٨) إلا للشيء الصحيح دون الفاسد ، ولم يجر لنا ذلك لما لم تثبت حكمتنا ، كذلك ههنا ، فهذا تمام القول في هذه الآية .

وأجد ما يملكون به قوله تعالى : «فانلوتكم نارا تطفى لا يصلاها الا الاشقي الذي تلب وتولى» ، والفاسق لم يكذب ولم يتول ، فيجب أن لا يمتدح على الحاد الذي قول . وجوابنا عن ذلك ، لانتق لكم بظاهر هذه الآية ، لأن ظاهر الآية يقتضي أن لا يعذب النار قطعاً وأتم لا يقطعون ذلك ، وعلى أن في الكفر ما لا يكون تكذيباً نحو الزنا بين يدي رسول الله صلى الله عليه ، ونحو الاستغفاف^(٩) به بالشم^(١٠) أو الضرب أو غير ذلك ، فيجب في الكافر الذي هذا سبيله أن لا يصل النار ، وقد عرف خلافه .

وأيضاً ، فإن قوله تعالى : «فانلوتكم نارا تطفى»^(١١) نكرة ، فأكثر ما فيه أن لا يصل تلك النار إلا الأشقياء الذين يكذبون ، فن ابن أنه لا يجوز أن

(٢) سورة طه ١٢٩

(٤) محدودة من س

(٦) محدودة من س

(١) القصص ١٦

(٢) لا يريد ، د . س

(٥) والشم ، د . س

(٧) أم ، د . س

يصلى الفاسق سعيها من البراء ، فقل ما ذكرتموه ؛ وعلى أن ظاهر الآية يقتضى الإغراء ، لأن الفاسق متى اعتقد وسلم أنه وإن أتى بكل ما يشاء ، ولم يمتنع من الفسق كل مبلغ لا يصل بالنار ، كان مغرى على القبيح ومحرمًا . . . وذلك لا يجوز على الله تعالى . . .

فإن قيل : إن الإغراء يزول بالخوف من أن يعاقبه في الموقف بالتمعيب وغيره من أنواع العقوبات ، قلنا : إن هذا حرق الإجماع ، لأن الآية تدل على أن من استحق العقوبة إذا لم يعاقبه الله تعالى ، لما في دار الآخرة ، لا لما خارج النار .

وعلى أن شيخنا أبا المذيل ، ذكر أن الآية تناول الكافر والفاسق معًا ، لأن قوله : « تولى » يجوز أن يكون المراد به (٢) الفاسق ، غير أن هذا الكلام يضاف من طريق العربية .

ومما يتسكون به قوله تعالى : « ولا تيسوا من روح الله انه لا يبلى من روح الله الا القوم الكافرون » قلوا : إن الآية تدل على أن الذى . . . يكون آيما من روح الله إنما هو الكافر دون الفاسق .

وجوابنا ، إن اليأس (٣) المذكور في الآية ، إنما هو إنكار الجنة والدار الآخرة ، فأكثرها تضمنه الآية أن الفاسق لا ينكره (٤) ، ونحن لا نقول إنه . . . يصح التعلق به .

فإنه قيل : إن هذا تخصيص من دون دلالة ، قيل له : إنما هو تخصيص للدلالة (٥) الدالة عليه ، وهي عمومات الوعيد .

فإن قيل : إن هذه الآية اسان عمل على عمومات الوعيد أولى من أن تدل على عمومات الوعيد على هذه الآية ، فيجب أن يتوقف فيهما ، فقد وقف لأن موقفاً واحداً . قيل لهم : إن الدلالة قد دلت على أن الفاسق يئس من الله يوم القيامة لأحمته ، فلم يكن بدم أن يحمل اليأس (١) المذكور في الآية على إنكار الجنة والنار ، فقد ما قالوه .

وقد قالت المرجئة : لو أمكن الاستدلال بعمومات الوعيد ولا أحد بظاهرها يمكن مثله في قوله تعالى « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك الكافرون » أخذتم بذلك ، وأجبتكم إلى هذا الكلام لزمكم القول بأن من لم يحكم بما أنزل الله فهو كافر ، وذلك دخول في مذهب الخوارج ، وأنتم لا تقولونه ترضونه مذهبا . قيل له : إنما (٢) خصصنا هذه الآية لدلالة دلت عليه وحجة تدل به ، ولم يتم مثل الدلالة في عمومات الوعيد ، وليس يجب إذا خصصنا عاماً الآية اقتضته ووجه أوجه ، أن نخمس كل عام في كتاب الله تعالى ، وإن لم يصبه دلالة .

وبعد ، فإن قوله بما أنزل الله عام ، كما أن قوله ومن لم يحكم عام ، فيقتضى أن الآية أن كل من لم يحكم بجميع (٣) ما أنزل الله فهو كافر ، ونحن هكذا (٤) ، فملى هذه الطريقة يجرى الكلام (٥) في هذا الباب .

فصل في الشفاعة

ووجه اتصاله بباب الوعيد ، هو أن هذا أحد شبه المرجئة الذين يوردون طعنًا في القول بدوام عقاب الفاسق ، رجلة القول في ذلك ، هو أنه لا خلاف

(١) لما ناسا ، في ص

(٤) بهذا ، في ص

(١) اليأس ، في ص

(٢) ما ، في ص

(٥) القول ، في ص

(٢) أورد ، في ص

(٤) ينكرها ، في ص

(١) بالعام ، في ص

(٢) اليأس ، في ص

(٥) ٧٧-٧٨ ، في ص

بين الأمة في أن شفاعته النبي صلى الله عليه وآله ثابته للأمة ، وإنما الخلاصة ، وأما ما
ثبت لمن ؟

فعمدنا أن الشفاعة للتائبين من المؤمنين ، وعند المرجحة أنها لا تساق من
أهل الصلاة .

وبنحن قبل الاشتغال بالدلالة على صحة ما احتجنا به من المذهب ،
الشفاعة .

اعلم أن الشفاعة في أصل اللمعة مأخوذة من الشفع الذي هو قدس
فكان صاحب الحاجة ما شفع صار شفعاً .

وأما في الإصطلاح ، فهو مائة الغير أن يشفع غيره أو أن يدفع عنه .
ولا بد من شافع ومشفوع له (١) ومشفوع فيه ومشفوع إليه . وقد سأل
نفسه ، إن المشفوع إليه إذا أجاب الشفع هل يكون مكرماً له أم لا ؟ وأما
فيه ، أنه (٢) يكون مكرماً له ، لأنه لا بد من أن يكون قد قصد بالإجابة إكرامه
وإلا لم يكن إيصاله تلك المنفعة إلى الغير ودفعه ذلك الضرر بشفاعته

إذا ثبت هذا ، فالذي يدل على ما ذكرناه ، هو أن شفاعته الناس
ماتوا (٣) على الفسوق ولم يتوبوا (٤) ينزل (٥) منزلة الشفاعة لمن قبل ،
وترصد للآخر حتى يقتله ، فكما أن ذلك يقبح فكذلك هما هذا (٦) ،
قاضى القضاء :

والذي يذهب إليه أبو هاشم ، هو أنه نحسن الشفاعة مع إصرار المذنب على
المذنب كما في العمود (١) ، وأما الصحيح في هذا الباب (٢) ما احتجنا به قاضي
القضاء

وأحد ما يدل على ذلك أيضاً ، أن (٣) الرسول إذا شفع لصاحب الكبيرة
فلا يغلو ؛ إما أن يشفع ، أولاً ؛ فإن لم يشفع لم يحز لأنه قدح بإكرامه ، وإن شفع
فيه لم يحز أيضاً لأنما قد دللنا على أن إنابة من لا يستحق الثواب قبيح ، وأن
للكلف لا يدخل الجنة تفضلاً .

وأيضاً ، فقد دلت الدلالة على أن العقوبة تستحق على طريق الدوام ، فكيف
يخرج الفاسق من النار بشفاعة النبي عليه السلام والحال ما تقدم ، ومما يدل على
ذلك قوله تعالى « واثقوا يوماً لا تجزي نفس عن نفس شيئاً » (٤) الآية ، وقوله تعالى (٥)
« ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع » (٦) والله تعالى بي أن يكون للظالمين شفيع
الجنة ، فلو كان النبي شفيعاً للظالمين لكان لا أجل وأعظم منه .

ويدل على ذلك أيضاً قوله تعالى : « فانت تنقد من في النار » وقوله :
« ولا يشفعون إلا أن ارتضى » .

وقد أورد رحمه الله بعد هذه الجمل الكلام في فائدة الشفاعة وموضوعها .
وجملة ذلك أن فائدة الشفاعة رفع مرتبة الشفع ، والدلالة على منزلته من
الشفوع .

وأما موضوعها فقد اختلف الناس فيه ، فعمدنا أن موضوع الشفاعة هو

(١) العقوبة ، في م
(٢) هو أن ، في م

(٣) هو ما ، في م
(٤) محدودة من

(٧) أن ، في م
(٨) وليمثل ، في م

(١) محدودة من م
(٢) يموتون ، في م
(٣) ليح ، في م

لكي يعمل المشعور له إلى حاجته ، ثم أن حاجته إما أن تكون مما ينافي من مال وحشمة وتميز وخلعة ، أو ضرر يدفع عنه .

وقد خالف (١) في ذلك المرجئة ، وقالت : إن موضوعها إنما هو لدفع الضرر عن المشعور له لا غير ، وذلك فذهب الفساد ؛ فإن الوزير مثلاً كما يشفع إلى السلطان ليزيل عن حاجب من حاجبه الضرر ، فقد يشفع ليخلع عليه ويميزه من الحاجب ، ففسد ما ظنوه .

ومتي قيل : إن الشفاعة التي هذه سبيلها ترجع إلى ما ذكرناه ، فإن الحاجب لو لم يستنصر بمحطاط رتبته لكان لا يكون للشفاعة في رفع مرتبته وتميزه عن غيره معنى .

قلنا : إن هذا تصف ولا وجه له ، بل لو جعل الأصل في هذا الباب النفع ، ورجع بدفع الضرر إليه ، لكان أولى وأوجب .

فحصل لك بهذه الجملة العلم بأن الشفاعة ثابتة للمؤمنين دون العاصين من أهل الصلاة ، خلاف ما نقوله المرجئة .

وقد تعلقوا في ذلك بما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « شفاعة لأهل الكبائر من أمتي » وقولوا : إن النبي صلى الله عليه وسلم قد نص على عدم ما ذهبنا إليه .

والجواب ، أن هذا الخبر لم تثبت صحته أولاً ، ولو صح فإنه (٢) منقول بطريق الأحاد عن النبي ، ومآلتنا طريقها العلم ، فلا يصح الاحتجاج به .

(١) خالف ، في ص

(٢) داود سنة ٢٩ ، للترمذي قيامه ١١ ، ابن حبل ٣ : ٢١٣ ، ابن ماجه رحمه

(٣) قوله ، في ص

ثم إنه معارض بأخبار رويت عن النبي (١) صلى الله عليه وسلم (٢) في باب الوعيد ، نحو قوله : « لا يدخل الجنة ثمام ولا مدمن خمر ولا عاق » (٣) وقوله : « من قتل نفسه بحديدة فحديده في يده يجأ بها بطنه يوم القيامة في نار جهنم خالداً مخلداً » إلى غير ذلك ، فليس بأن يوجد بما أوردوه أولى من أن يوجد بما رويته ، فيجب أطراحهما جميعاً ، أو حمل أحدهما على الآخر ، فنحن على ما يقتضيه كتاب الله وسنة رسوله (٤) ، ونقول : المراد به شفاعة لأهل الكبائر من أمتي إذا تابوا . ومتى قالوا : إن التائب في غنى عن الشفاعة ولا فائدة فيها ، قلنا ليس كذلك ، فإن ما استحق التائب من الثواب قد انحبط بارتكابه الكبيرة ، ولا ثواب له إلا مقدار ما قد استحقه بالتوبة ، فيه حاجة إلى (٥) نفع التفضل عليه (٦) . فإن قالوا : إن ذلك شيء قد وعده (٧) الله به حيث يقول « ويزيدهم من فضله » فلا يثبت للشفاعة والحال ما ذكرتموه (٨) نأثرو .

قلنا : إنه تعالى لم يذكر أنه يزيدهم من فضله دون شفاعة النبي صلى الله عليه وسلم ، فلا يمنع تحوير أن يكون الفصل هو هذا الذي قد وعده به ، بل لا يمنع أن يتمصل إليهم نوعاً آخر من الفضل ، ففضله أوسع مما يظنونه . وقد قال أبو الهذيل : إن الشفاعة إنما تثبت لأصحاب الصغائر وذلك لا يصح ، لأن الصغائر جمع مكفرة في جنب الطاعات .

(١) ما بين الرقبن مجذوف من أ

(٢) ابن ماجه أشربة ٣ ، ابن حبل ١ : ٢٧٢ ، نسائي زكاة ٦٩ وغيرهم . ويرد بأشاعة على الاحتجاج بهذه الأحاديث بأن ذلك ينصرف إلى من يعمل ذلك على وجه الاستقلال لها .

(٣) نبيه ، في ص

(٤) وعده ، في ص

(٥) أن يرفع له فيفضل عليه

(٦) ذكرناه ، في ص

فإن قيل : إن النبي صلى الله عليه وسلم يشفع لعباده ما قد انحبط بعده من التواب .

قيل له : إن ذلك قد انحبط وبطل وخرج من أن يستحق ، فكيف يصح عوده بالشفاعة ؟ ثم يقال لمؤولاء الترجئة : أليس أن الأمة انفتت على قولهم : اللهم اجعلنا من أهل الشفاعة ، فلو كان الأمر على ما ذكرتموه لكان يجب أن يكون هذا الدعاء (١) دعاء لأن يحملهم الله تعالى (٢) من الفسق (٣) وذلك خلف .

فإن قالوا : أليس أن (٣) الأمة قد انفتت على هذا فقد انفتت على قولهم : اللهم اجعلنا من التوابين ومن أهل التوبة ، ثم لم يلزم أن تكون هذا الدعاء لأن يحملهم فساقاً ملعونين ، فهلا جاز مثله هنا ؟

قلنا : إن بين الموضعين فرقاً لأن عندكم أن الشفاعة لا تنصح ولا تبث لها معنى إلا للمساق ، فسؤال الله تعالى ودعاؤه حتى يجعله من أهل الشفاعة دعاء له حتى يعصيه من أهل الفسوق ، وليس كذلك الحال في قولنا اللهم اجعلنا من التوابين ومن أهل التوبة ، لأن هذا القول يحسن من أصحاب الصغائر والكبار جميعاً ، حتى يحسن من الأنبياء .

وأيضاً ، فما من شيء فعله من الباحات إلا ويجوز أن يقع فيها ما هو معصية ، وإذا كان ذلك مجوزاً ، حسن منا الدعاء بهذه الدعوة ، ولم يتضمن الدعاء بأن يجعلنا الله تعالى من المتعاطين للأفعال القبيحة والمحلين بالواجبات ؛ فقد ذكرنا أن التوبة قد تحسن عما لا يقبح أصلاً ، وليس هكذا حال الله .

عندكم ، فإن النبي صلى الله عليه وسلم لا بد من أن يعلم أنه إن (١) لم يشفع له ، عاقبه الله تعالى (٢) بما ارتكبه من الكبائر .

على أن غرض الأمة بهذه الدعوة لو ثبت اتفاقهم عليها ، أن يسهل الله لهم السبيل إلى التوبة بالألطاف أو ما يحرى محرهما ما هو غرضهم بتلك الدعوة ، ولا يمكنهم أن يكيلوا علينا بهذا الكيل ، فالمرء ما لم يكن من أهل الكبيرة لا تحسن شفاعته على موضوع مقاديرهم ، ويقال لهم أيضاً : ما قولكم فيمن حلف بطلاق امرأته ، أنه (٣) ليفعل (٤) ما يستحق به الشفاعة ؟ أليس يلزمه أن يرتكب الكبيرة ، ويصير من أهل الفسوق والمعيان ولا بد من بلاء ، وحسبك (٥) من مذهب (٥) هذه حاله فساداً . فعلى هذه الطريقة يجري الكلام في هذا الباب .

(١) معذونة من أ

(٢) لا يغفل ، في س

(١) لو ، في س

(٢) أن ، في س

(٣) بذهب ، في س

(١) فساقاً ، في س

(١) الداعي ، في أ

(٢) معذونة من س

الأصل الرابع

المَنْزِلَةُ بَيْنَ الْمَنْزِلَيْنِ

الأصل الرابع

وهو السلام والمنزلة بين المنزلتين^(١)

فضل

اعلم أن هذا الفصل كلام في الأسماء والأحكام ويلقب بالمنزلة بين
المنزلتين .
لرسول الله صلى الله عليه وسلم والأسماء

ومعنى قولنا : إنه كلام في الأسماء والأحكام ، هو أنه كلام في أن صاحب
الكبيرة له اسم بين الاسمين^(٢) وحكم بين الحكمين^(٣) لا يكون اسمه
اسم الكافر ، ولا اسمه اسم المؤمن ، وإنما يسمى فاسقاً . وكذلك فلا يكون
حكمه حكم الكافر ، ولا حكم المؤمن ، بل مرد له حكم ثالث ، وهذا الحكم
الذي ذكرناه هو سبب تلقيب المسألة بالمنزلة بين المنزلتين ، فإن صاحب الكبيرة
له منزلة تتعاضدها هاتان المنزلتان ، فليست منزلة مرة^(٤) الكافر ولا منزلة المؤمن ،
بل له منزلة بينهما .

إذا ثبت هذا ، فاعلم ، أن اللكف لا يحلو حاله من أحد أمرين : فإما أن
يكون مستحقاً للتوباب ، أو يكون مستحقاً للمقاب ؛ فإن كان مستحقاً للتوباب
فهو من أولياء الله ، وإن كان مستحقاً للمقاب فهو من أعداء الله تعالى .

نم إنه إن كان مستحقاً للتوباب فلا يحلو : إما أن يستحق التوباب العظيم ،
أو يستحق توباباً دون ذلك ؛ فإن استحق التوباب العظيم فلا يحلو : إما أن يكون

(١) حتى أن أشراف هذا الأصل وما أنكره بين المسلمين من خلاف .

(٢) اسمين ، ل من

(٣) حكمين ، ل من

(٤) بمنزلة ، في من

من بنى آدم ، أو لا يكون (١) . فإن لم يكن من بنى آدم فإنه يسمى ملكاً ومترباً وما يجرى هذا الجرى ، وإن (٢) كان من بنى آدم ، سى (٣) نبياً ومعطى ومختاراً ، (٤) إلى غير ذلك .

وإذا استحق ثواباً دون ذلك ، فإنه يسمى مؤمناً برأً تقياً صالحاً ، سواء كان من الجن أو من الإنس .

وإن كان من أعداء الله تعالى ، فلا يخلو : إما أن يكون مستحقاً للعقاب العظيم ، أو لعقاب دون ذلك .

فإن كان مستحقاً للعقاب العظيم ، فإنه يسمى كافراً ، والكفر أنواع : من ذلك النفاق ، وهو أن يسر صاحبه خلاف ما يظهره ؛ ومنه الارتداد ، وهو أن يكون كان مؤمناً (٥) ثم خرج عنه إلى الكفر ، ومنه اليهود والنصر والتمجس ، وتعداد ذلك وشرحه بطول .

وإن استحق عقاباً دون ذلك سى (٦) فاسقاً .

ولما اختصت هذه الجلة التي تقدمت أن يذكر حقيقة المدح والذم ، والتمظيم والتبجيل ، والاستغفاف والإهانة ، والنواب والمقاب ، والموااة والماداة ، أخذ رحمه الله بتكلم عليها وأكثرها قد تقدم ، غير أنا نجملها (٧) هنا ، فنقول :

إن (٨) المدح هو كل قول ينبىء عن عظم حال النبر ، فهو إذن قول وقع (٩)

للمدح

على وجه دون وجه ، وكل وجه وقع على وجه دون وجه فلا بد أن (١) يقصد كافى كون الكلام خبراً ، فإنه لما حار أن يقع خبراً وجزاً أن يقع ولا يكون (٢) خبراً ، لم يكن بد من قصده ولمكانه صار خبراً .

ثم إن المدح على ضربين : أحدهما ، ضرب مدح يستحق بالطريق الذى يستحق به (٣) الثواب ، وذلك نحو المدح المستحق على أداء الواجبات واجتناب المقبحات ، والثانى ، مدح لا يستحق بهذه الطريقة وعلى هذا الوجه ، وذلك كالمدح على (٤) استواء الأعضاء وحسن الوجه والقدر والقامة وغير ذلك .

وأما الذم ، فهو قول ينبىء عن انتفاع حال النبر ، ويعتبر فيه القصد كافى المدح .

وهو أيضاً على وجهين : أحدهما ، يستحق على الطريقة التى يستحق بها العقاب ، وذلك كالذم المستحق على الإحلال بالواجبات والإقدام على المقبحات ، والثانى ، لا يستحق على هذه الطريقة ، وذلك نحو الذم على دمامة الحلقة والشكل والرج وما شاكل ذلك .

وأما التمظيم والاستغفاف فهما كالمدح والذم سواء ، غير أنهما إنما (٥) يستعملان فى القول ، والعمل جيباً ، والمدح والذم لا يستعملان إلا فى الأقوال .

وأما التبجيل ، فهو رفع منزلة النبر ، فهو إذن يخالف المدح والتمظيم ، ولهذا لا يقال فلان يجعل الله تعالى كما يقال بمنزلة ويمدحه ، لما كان المرجع به

- | | |
|-----------------------|------------------|
| (١) فيه أن يقصد ، ر س | (٢) لا يقع ، ر س |
| (٣) بها ، ر س | (٤) ر ، ر س |
| (٥) معذونة من س | |

- | | |
|------------------|-------------------|
| (١) معذونة من س | (٢) ولذا ، ر س |
| (٣) يسمى ، ر س | (٤) ما شاكل ، ر س |
| (٥) مسلماً ، ر س | (٦) يسمى ، ر س |
| (٧) نعمة ، ر س | (٨) معذونة من س |
| (٩) معذونة من س | |

إل رفع منزلة العبر وذلك في الله غير متصور ؛ وليس كذلك المدح والمدح
فإنه ليس بأكثر من قول أو فعل ينبيء عن عظم حال الخير ، فيتأتى في الله
تعالى وفي غيره .

التسوية

وأما الثواب ، فهو كل نفع مستحق على طريق التعظيم والإجلال ، ولا
من اعتبار هذه الشرائط ، ولو لم يكن منفعة وكان مضرة لم يكن ثواباً ، ولو لم
يكن مستحقاً لم ينفصل عن التفضل ، وكذلك فهو لم يكن مستحقاً على
التمظيم والإجلال لم ينفصل عن العوض ، وإذا حصل هذه الشرائط
فهو ثواب .

سبب

وأما العقاب ، فهو كل ضرر محض يستحق على طريق الاستعظام
والنكال . فلا بد^(١) من أن يكون ضرراً ، لأنه لو كان منفعة لم يكن عقاباً
وكذلك فهو لم يكن مستحقاً لم ينفصل عن العظم ، وهكذا فهو لم يستحق
سبيل الاستخفاف والنكال^(٢) لم ينفصل عن الحدود التي تقام على الناس
هذه الآلام والمصائب النازلة من جهة الله تعالى .

الحوالة

وأما الموالاة فهي^(٣) مفاعلة من الولاية ، والولاية قد تذكر ويراد بها
النصرة ، كما قال الله^(٤) تعالى : لا مؤلفي لهم^(٥) أي لا ناصر لهم ؛ وقد تذكر
ويراد بها الأولى ، قال الله تعالى : «إنا وليكم الله ورسوله»^(٦) الآية ، أي الأولى ،
إنا هو الله ورسوله والمؤمنون بهذا الوصف ؛ وقد تذكر ويراد بها الموالاة ،

- (١) سبيل ، في س
(٢) الإحاطة ، في س
(٣) محذوفة من س
(٤) محذوفة من س
(٥) المائدة ٥٥

وهو إرادة مع العبر ، يقال : فلان ولي فلان ، أي يريد خيره ، ولذلك لا تستعمل
في القديم تعالى لأن النفع والضرر مستحيلان عليه ، وإذا استعمل قليل : فلان
من أولياء الله ، فذلك^(١) على طريق التوسع ، والمراد به أنه يريد نصرة أولياء
الله^(٢) أو يريد خبرهم . وإذا قيل : إن^(٣) الله ولي عبده ، فالمراد به أنه يريد
إثابته والتفضل عليه .

المادة

وأما المادة ففاعلة من المداوة أيضاً ، ومعناه إرادة نزول الضرر بالخير ،
إذا قيل : فلان يعادي الله تعالى ، فالمراد به أنه يريد نزول الضرر بأوليائه ،
إذا قيل في الله تعالى أنه عدوه ، فالمراد به أنه^(٤) يريد معاقبته .

صل

وإذا قد فرغنا من حقيقة هذه الألفاظ وما يتصل بها ، عدنا إلى المقصود
السبب .
وجلة القول في ذلك أن النرض بهذا الباب هو^(٥) أن صاحب الكبيرة
لا يسي مؤمناً ولا كافراً ، وإنما يسي فاسقاً .

وقد جعل رحمه الله الكلام في ذلك في فصلين : أحدهما ، في^(٦) أنه لا يسي
مؤمناً خلاف ما يقوله المرجئة . والثاني ، في أنه لا يسي كافراً على ما يقوله
الخوارج .

والذي يدل على الفصل الأول ، وهو الكلام في أن صاحب الكبيرة
لا يسي مؤمناً ، هو ما قد ثبت أنه يستحق بارتكاب الكبيرة التمس واللعن

- (١) محذوفة من س
(٢) محذوفة من س
(٣) محذوفة من س
(٤) محذوفة من س
(٥) الكلام في ، في س
(٦) محذوفة من س

صلان :
١ - العاصي
يسى مؤمناً
للرجئة
٢ - ولا
كافراً
الخوارج

والاستغفاف والإهانة، وثبت أن اسم المؤمن صار بالشرع اسماً لمن
الندح والتعظيم والموالاته، فإذا قد ثبت هذان الأصلان، فلا إشكال في أن
صاحب الكبيرة لا يجوز أن يسمى مؤمناً.

ونحن وإن منعنا من إطلاق هذا الاسم على صاحب الكبيرة، فلا منع من
من إطلاقه^(١) عليه مقيداً، فيجوز وصفه بأنه مؤمن بالله ورسوله لأنه لا اسم
أن يفيد هذا الاسم بإطلاقه مالا يفيد إذا قيد، فإليك تعلم أن الرب إذا أطلق
لا ينصرف إلا إلى القديم تعالى، وإذا قيد يجوز أن يراد به غير الله تعالى،
فيقال: رب الدار ورب البيت.

وقد خالفنا بذلك^(٢) أبو القاسم، وقال: إن هذا الاسم يفيد مقده. والاسم
مطلقه، واستدل على ذلك بقوله^(٣) «وجنة عرضها كعرض السموات والأرض
أعدت للذين آمنوا بالله ورسوله»، وذلك بما^(٤) لاوجه له: فإن المقام
المراد بالآية، أن الجنة التي ذكرها الله تعالى إنما أعدها للذين آمنوا بالله ورسوله
بشرط أداء الواجبات واجتناب المحرمات^(٥)، وإنما اقتصر على هذا الاسم
في الآية لما قد بينه في آية أخرى، وركب أصاه في العقل.

وهذه الجملة تنبئ على أن المؤمن صار بالشرع اسماً لمن يستحق المدح والثناء
وأنه غير مبقى على موضوع اللمة، وأما الذي يدل على أنه صار بالشرع اسماً لمن

يستحق المدح والتعظيم، هو أنه تعالى لم يذكر اسم المؤمن إلا وقد قرن إليه
الندح والتعظيم، ألا ترى إلى قوله تعالى: «قد أفلح المؤمنون» وقوله: «انما
المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت لوبهم» وقوله: «انما المؤمنون الذين آمنوا بالله
ورسوله وإذا كانوا معكم لمرجامهم لم يذهبوا حتى يستأذنوه» إلى غير ذلك
من الآيات، وأما الذي يدل أنه غير مبقى على^(١) الأصل، هو أنه لو كان مبقى
عن ما كان عليه في اللغة، لكان يجب إذا صدق للره غيره أو آمنه من الخوف
أن يسمى مؤمناً وإن كان كافراً، ولكن يجب أن لا يسمى الأحرس مؤمناً،
لأنه لم يصدر من جهة التصديق، ولكن يجب أن لا يزول بالدم ولا يرتفع^(٢)
لأن الأسماء المشتقة هذه سببها، ألا ترى أن الضارب لما كان اسماً مشتقاً
من الضرب، ووقع من أحدنا الضرب لم يزل عنه هذا الاسم بالدم وغيره؟
وكذلك الشاتم والسكران.

ومتى قيل: أليس أن^(٣) العالم مع أنه اسم مشتق من الظلم لم يحز إجرأوه
على التائب وزال بالثوبة والدم، فقد أجبتنا عن ذلك، وبيننا أنه إنما لم يحز
إجرأوه على التائب لا لأمر يرجع إلى موضوع اللمة، بل لأنه يوم الخطأ، ولهذا
يجوز من الله تعالى أن يسمى التائب ظالمًا لما لم يثبت في حقه هذا المعنى.

وأيضاً، فكان يجب ألا يسمى المرء مؤمناً إلا حال اشتغافه بالإيمان، فإن هذا
هو الواجب في الأسماء المشتقة من الأفعال، ألا ترى أنه لا يسمى الضارب ضارباً
ولا وهو مشتغل بالضرب، والصلى مصلياً إلا وهو في الصلاة، فأما الضرب
والصلوة التي قد أتى الفراغ عليها، فإنه لا يشتق له منها اسم، فكان

(٢) في ذلك، في س

(١) إجرأوه، في س

(٤) محذوفة من س

(٣) بقول الله تعالى، في س

(٥) للفتاح، في س

(١) في، في س
(٢) محذوفة من س

(٣) يقع، في س

يجب فيمن آمن بالأمس أن لا يسمى اليوم مؤمناً ، بل يقال كان مؤمناً ، وممن
من هذا الكلام ما يحكى أن (١) بعض مشايخنا أزم ابن فورك (٢) في كلام
جرى بينهما ، أن يؤذن المؤذن ويقول : أشهد أن عمداً كان رسول الله ، فاراد
المدبر ذلك واقتضح ، فأمر به محمود (٣) حتى نكل وجبر برجله .

وأحد ما يدل على ذلك أيضاً ، هو أنه لو كان مبقى على الأصل ، لكان
يجب أن لا يقع الفصل بين مطلق هذا الاسم ومقيدته ، ومعلوم خلاف ذلك .

واعلم أن ههنا أسماء آخر غير الإيمان ، نقلت من الاسم إلى الشرع ، والاعتماد
في ذلك إنما يتضح إذا جواز نقل الأسماء من اللغة إلى الشرع ، وأما هو
جائز فهو ثابت .

أما الذى يدل على أن نقل الأسماء جائز ، هو ما قد ثبت أن أهل الشرع قد
معان لم يعقها أهل اللغة ولا وضعوا لها أسماء ، فلا يمتنع أن يدرج أسماء الأسماء
من اللغة أسامى لما قد عرفوه بالشرع ، بل الحكمة تقتضى ذلك . وصار المألوف
فيه كالحال فيمن استحدث صناعة من الصناعات ولما آلات من الآلات ، فصار
في اللغة أسماء تعرف بها ويقع التمييز بينها وبين غيرها ، فكما أن له أن يسمي
لكل واحد منها اسماً ، بل الحكمة تقتضى ذلك ، كذلك ههنا .

وأما الذى يدل على أن ما هو جائز فهو موجود ثابت فظاهر ، لأن الاسم

(١) من ، في م

(٢) هو أبو بكر محمد بن الحسين بن فورك المتوفى سنة ٤٠٦ هـ ، مات له المراءاة
المعزلة ، ثم اشتد به الأمر فخرج لل أمير ناصر الدولة محمد بن إبراهيم ، وبطلان
مسموماً بأذى شعبة ابن كرام الحنابلة . انظر طبقات السككي ٣ : ٥٢٣ .

(٣) هو السلطان محمود بن شيبك بن الفروغى المتوفى سنة ٤٢١ هـ .

كان في الأصل عبارة عن الدعاء ، والآن صارت (١) بالشرع اسماً لهذه العبادة
بشعراً على هذه الأركان المخصوصة ، وكذلك الصوم فقد كان في الأصل عبارة
عن الإمساك ، والآن صار بالشرع اسماً لإمساك مخصوص في وقت مخصوص ،
وكذلك الزكاة كان في الأصل عبارة عن الزيادة والنماء والآن صار بالشرع
اسماً لإخراج قطعة من المال مخصوصة .

إذا ثبت هذا ، فإن قولنا مؤمن ، من الأسماء التى نقلت من اللغة إلى الشرع
صار بالشرع اسماً لمن يستحق المدح والتعظيم .

وكأن قولنا مؤمن ، جعل بالشرع اسماً لمن يستحق التعظيم والإجلال ،
وكذلك قولنا مسلم ، جعل بالشرع اسماً لمن يستحق المدح والتعظيم حتى لا يفرق
بينهما إلا من جهة اللفظ .

والكلام في ذلك يقع في موضعين : أحدهما ، أن قولنا مسلم غير مبقى على
كان عليه في الأصل ، والثاني ، أن الشرع جعله اسماً لمن يستحق المدح والتعظيم .

أما الذى يدل على أنه غير مبقى على الأصل (٢) ، هو أنه لو كان مبقى على
جعل لكان يجوز إجراؤه على الكافر إذا اعتاد له ، ومعلوم خلافه ؛ ولكن
أن لا يجزى على النائم والساهى لأن الاتقياء غير مقصود منهما ، ولكن
أن لا يسمى الآن بهذا الاسم إلا المشتغل به دون من سبق منه الإسلام .

ومتى قيل كذا ، قول : قلنا : يلزم على هذا أن لا نسمى أصحاب النبي صلى
عليه وسلم (٣) الآن مسلمين حقيقة وقد عرف (٤) خلاف ذلك (٤) ، ولكن

(١) صار ، في أ

(٢) عليه السلام ، في م

(٣) أصله ، في م

(٤) خلافه ، في م

والذى يدل على صحته هو أن الأمة اتفقت على أن ركنى الفجر من الدين . وإذا ثبت أنه من الدين ثبت أنه من الإيمان ، لأن الدين والإيمان واحد . وقد احتج أبو على وأبو هاشم لما ذهبوا إليه بأن قالوا : لو كانت النوافل من الإيمان لكان يجب إذا ترك المرء نافلتها أدخل بها أن يكون تاركاً لبعض الإيمان ، (١) و... بذلك (٢) ناقص الإيمان غير كامله ، وقد عرف خلافه .

وجوابنا عن ذلك أن هذا لا يصح ، لأنه إنما لم يجب أن يمرى عليه هذا الاسم ويقال تارك للإيمان أو أنه غير تارك الإيمان أو أنه غير كامل الإيمان ، لأنه يوم الخطأ يقتضى أن يكون مستحقاً للذم ، حتى أنه لو لم يمتنع من ذلك جاز أن يوصف به تارك النوافل ، فسقط ما قالاه . يتبين ذلك ويؤيد أن البر والتقوى يعمان على الطاعات جملة الفرائض منها والنوافل ، ثم ليس يجب إذا أدخل المرء بالنافلة أو تركها أن يقال إنه غير كامل التقوى وأنه ناقص البر ، لا لوجه سوى ما أشرنا إليه من أن ذلك يوم استحقاقه للذم واللام . كذلك هنا ؛ فهذا هو حقيقة الإيمان عندنا .

وقد ذكر (٣) رحمه الله بعد ذلك ما يقوله المرجئة (٤) وغيرهم في... الإيمان .

وجملة ذلك ، أن كلام المخالفين في حقيقة الإيمان مختلف (٥) :

فعند النجارية وجههم ، أن الإيمان هو (٦) المعرفة بالقلب وذلك مما لا يصح ،

- | | |
|----------------------|------------------|
| (١) الإيمان ، ق م | (٢) ذلك ، ق م |
| (٣) محذوف وتأخير ق م | (٤) المجزئ ، ق م |
| (٥) مختلف ، ق م | (٦) لما هو ، ق م |

لأنه لو كان كذلك (١) لكان يجب (١) في من علم الله تعالى وجعله أولم يحده ولم يأت بشيء من الفرائض ، وتعدى حدود الله تعالى أن يكون مؤمناً ، وقد عرف خلاف ذلك .

وعند الكرامية (٢) أن الإيمان إنما هو الإقرار باللسان ، وهذا يوجب عليهم أن يكون المنافق الذى يظهر الاسلام بلسانه ويقر به مؤمناً ، ومعلوم من دين النبي صلى الله عليه وسلم (٣) ودين الأمة خلافه ضرورة (٤) .

وقد ذهبت الأشعرية إلى أن الإيمان هو التصديق بالقلب ، وهذا كما أنه فاسد من حيث الاعتقاد فهو خطأ من طريق العربية لأن (٥) التصديق هو قول القائل لنبيه صدقت ، وهذا (٦) إنما يتصور باللسان دون القلب . وبعد ، فلو كان كذلك لوجب (٧) فيمن لا يقر بالله تعالى (٨) وبرسوله ولا عمل بالجوارح أن يكون مؤمناً بأن يكون قد صدق بقلبه ، وذلك خاف من القول . وإنما بنى القوم كلامهم (٩) هذا على مذهبهم في الكلام أنه معنى قائم بذات المتكلم ، وأنه ليس يرجع به إلى ما نقله من الحروف المنظومة والأصوات المقطعة ، وقد أفسدنا مقالاتهم هذه وصححنا ما اخترناه في ذلك عند الكلام في الكلام فلا ننبهه هنا .

وقد تكلم رحمه الله بعد هذه الجملة في تقسيم الأسماء .

وجملة ذلك ، أن الأسماء تنقسم إلى شرعى وإلى عرفى وإلى لغوى .

- | | |
|---|------------------|
| (١) لوجب ، ق م | (٢) محذوف من أ |
| (٣) أصحاب أبي عبد الله محمد بن كرام ، عده الشيرازى من الصفات لأنه كان ممن | (٤) محذوف من أ |
| ثبت الصفات إلا أنه ينتهى فيها إلى التجسيم والتنبيه [الملل والنحل ١ : ١٠٨] . | (٥) محذوف من أ |
| (٦) وهذا خطأ ، ق م | (٧) محذوف من أ |
| (٨) محذوف من أ | (٩) مذهبهم ، ق م |

فالتوى نحو تسميتهم هذه الجارحة المخصوصة يدًا ، والجارح
الأخرى رجلا .

والعرفي نحو تسميتهم هذه الحيوان المخصوصة دابة ، مع أن هذا الاسم
الأصل كان اسماً لكل ما يدب على وجه الأرض ؛ وتسميتهم هذه الآية المخصوصة
قارورة ، مع أنها كانت في الأصل عبارة عما ^(١) يستقر فيه الشيء .

والشرعي ينقسم إلى ما يكون من الأسماء الدينية ، وذلك نحو الأسماء التي
تحرى على العاقلين ، نحو قولنا مؤمن وفاسق وكافر ، وإلى ما لا يكون كذلك ^(٢)
نحو الصلاة ، وقد كانت في الأصل عبارة عن الدعاء ثم صارت ^(٣) في الشرع ^(٤)
^(٥) اسماً لهذه العبادة المخصوصة ، والزكاة فقد كانت في الأصل عبارة عن
النماء والظاهرة ، ثم صارت بالشرع اسماً لإخراج طائفة من المال ، إلى غير هاتين
الأسماء نحو الصوم والحج وما شاكلهما .

وتنقسم الأسماء قسماً أخرى : إلى ما يفيد المدح والتعظيم ، وإلى ما لا يفيد المدح
والاستخفاف ، وإلى ما لا يفيد واحداً منهما .

قسمة أخرى
للأسماء .

فالأول ، ينقسم إلى ما لا يفيد المدح بمجرد ، وذلك نحو قولنا مؤمن وفاسق ، وإلى ما يفيد المدح بواسطة وقربة ، وذلك نحو قولنا مصل ومطيع ، فإن دلالة
على استحقاق صاحبه المدح والتعظيم مشروطة باجتنابه الكبائر وما يجرها
مجرها .

والثاني ينقسم ، إلى ما يفيد الذم بمجرد ، وذلك نحو قولنا فاسق ومتهتك
ومأمون وما جرى هذا الحرى ، وإلى ما يفيد بواسطة وقربة ، وذلك نحو قولنا
ظلم وعاصى ، فإن دلالة على استحقاق الذم مشروطة بأن لا يكون معه طاعة
أعظم من تلك المعصية ، ولذلك صح من الأسماء أن يصفوا أنفسهم بالظلم على
علم منهم بأنهم لا يرتكبون الكبائر ولا يستحقون ذمًا ولا لعناً . فإن قالوا :
إذا لم يعد هذا الاسم الذم بمجرد فهل أطلقوه على الذائب وغيره من المؤمنين ؟
قلنا : إنه لو لم يوم الخطأ جاز ، غير أنه موم له على ما ذكرناه في
مواضع .

وأما ما لا يفيد واحداً منهما ، فنحو قولك آكل وشارب وماش وساع
وداخل وخارج وقائم وقاعد ، فإن هذه الأسماء ، مما لاحظ لها في إفادة المدح
والذم ، ويجوز إجرؤها على المؤمنين والفاسق جميعاً .

وإذا قد عرفت من حال الأسماء هذه الجملية التي عرفنا اسمها ، فاعلم أن ما يفيد
المدح بمجرد لا يجوز إجرؤها إلا على من يستحق المدح والتعظيم ، وكذا
ما يفيد الذم بمجرد لا يجوز إجرؤها إلا على من يستحق الذم ؛ فاما ^(١) ما لا يفيد
المدح والذم بمجرد وإنما يقتضيه بقربة . ^(٢) فإنه يصح ^(٣) إجرؤها على ^(٤)
القبيلين إلا إذا منع منه مانع .

وإذا قد فرغنا من الكلام في أن صاحب الكبيرة لا يجوز ^(٥) أن يسمى
مؤمناً وما يتصل به ، فإما ذكر بدمه الكلام في أنه لا يسمى ^(٥) كافراً على
ما سبق الوعد به إن شاء الله .

(٢) قلنا ، ص
(١) مذنوة من ص

(١) وأما ، في ص
(٢) على كل ، في ص
(٥) يكون ، في ص

(٢) وذلك نحو ، في ص
(١١) بالشرع ، في ص

(١) عن كل ما ، في ص
(٢) صار ، في ص
(٥) عبارة عن هذه ، في ص

فصل

والفرض به الكلام في أن صاحب الكبيرة لا يسمى كافراً.

والخلاف فيه مع الخوارج على ما تقدم ، ونحن نذكر أولاً حقيقة الكفر .

اعلم أن الكفر في أصل اللغة إنما هو النقيض والنفية ، ومنه سمي الليل كافراً لما ستر ضوء الشمس عنا وقال الشاعر :

حتى إذا أقت ذكاه يمينها في كافر

وقال آخر :

حتى إذا أقت بدأ في كافر وأجن عورات التنور ظلامها

ومنه سمي الزراع كافراً لستره البذر في الأرض ، قال الله تعالى « فيفقد بهم الكفر » (١) أي الزراع ، هذا في اللغة .

وأما في الشرع فإنه جعل الكافر اسماً لمن يستحق العقاب العظيم ، ويحرم بأحكام مخصوصة نحو المنع من النكاح والوراثة والدفن في مقابر المسلمين ، وله شبه بالأصل ، فإن من هذه حالة صار كأنه جحد نعم الله تعالى عليه وأكفرها ورام سترها .

إذا ثبت هذا ، ومعلوم أن صاحب الكبيرة ممن لا يستحق العقاب العظيم ، ولا تجرى عليه هذه الأحكام ، فلم يميز أن يسمى كافراً .

والأصل في الكلام على الخوارج أن تحقق عليهم الخلاف ، فنقول : إن هذا الخلاف إما أن يكون خلافاً من جهة (٢) اللفظ ، أو من طريق للمعنى .

صاحب الكبيرة
لا يسمى كافراً
حقيقة الكفر :

في اللغة والشرع

الكلام على
الخوارج

فإن خالفتمونا من حيث اللفظ ، وقتلتم : إن صاحب الكبيرة يسمى كافراً فلا يصح ، لأننا قد ذكرنا أن الكافر اسم لمن يستحق العقاب العظيم ويستحق أن تجرى عليه هذه الأحكام المخصوصة ، وليس كذلك الفاسق .

وإن خالفتمونا من جهة المعنى ، وقتلتم : إنه يستحق العقاب العظيم ويستحق إجراء هذه الأحكام عليه كالكافر سواء قلنا : إن هذا خلاف ما عليه الصعابة والتابعون ، فإنهم انفقوا على أن صاحب الكبيرة لا يعزى الميراث ولا يمنع من المناكحة والدفن في مقابر المسلمين .

هذا على الجملة ، وإذا أردت تفصيل ذلك فذلك بسيرة أمير المؤمنين عليه السلام في أهل البنى ، ومعلوم أنه لم يبدأ بفنائهم ولم ينبع مدبريهم (١) ، وكذلك فلم يسمهم كفرة ، ولهذا فإنه لما سئل عليه السلام عنهم أ كفارهم ؟ قال : من الكفرهم وأ . فقالوا : أمسلمين هم ؟ قال : لو كانوا مسلمين ما قالناهم ، كانوا إخواننا بالأمرس بنوا علينا ؛ فلم يسمهم كفاراً ولا مسلمين ، وإمامهم (٢) سماهم بناة ، وقوله عليه السلام حجة ، غير أن الاحتجاج به على الخوارج غير ممكن ، فإنهم ربما يكفرونه ، وربما يتوقفون في إسلامه .

وأحد ما يدل على أن صاحب الكبيرة لا يجوز أن يسمى (٣) كافراً آية اللعان ، فإن اللعان إنما ثبت بين الزوجين ، فلو كان القذف كفراً ، لكان لا بد من أن يخرج أحد الزوجين بنفسه (٤) عن الإسلام فتقطع بينهما عصبة الروحية ، فلا يحتاج إلى اللعان ، فإنه لم يشرع بين الأجنبيين ، وإنما يجري بين

(١) مدبرهم ، ر . ص

(٢) يكون ، ر . ص

(٣) وقتل ، ر . ص

(٤) عنوة من ص

(١) النبوة ١٢٠

(٢) حيث ، ر . ص

الزوجين ، فصح بهذه الجملة أن صاحب الكبيرة لا يجوز أن يسمى كافراً ، ولا يجوز^(١) أن يجرى عليه أحكام الكفرة^(٢) .

وكلا لا يجوز أن يسمى بذلك ، فإنه لا يجوز أن يجرى عليه ما يفيد كعراً مخصوصاً ، فلا يسمى يهودياً ولا نصرانياً ولا متنجساً لأن هذه الأسماء تقتضي اختصاصه بأحكام مخصوصة ، وليس يستحق الفاسق شيئاً من تلك الأحكام .

وكلا لا تجرى عليه هذه الأسماء فكذلك لا يجوز أن يسمى كافراً بسم الله تعالى ، خلاف ما يحكى عن الناصر وجماعة من الخوارج ، لأن هذا الافتراء في قبض قولنا : شاكر نعم الله ، ومعنى قولنا شاكر نعم^(٣) الله تعالى أنه ، معترف بنعم الله^(١) ومعظم له ، فقيمه هو أنه لا يعترف بسم الله تعالى ولا يعظمه بما ، ولا شك في كفر من هذا حاله ، فكيف يطلق هذا الاسم على الفاسق ، فجاء لا يجوز أن يجرى عليه شيء من هذه الأسماء والأحكام التي تتبعها ، فكذلك لا يجوز أن يسمى منافقاً ، خلافاً لما يذهب إليه الحسن والبكرية

والذي يدل على فساد هذاذهب ، المناظرة التي جرت^(٥) بين عمرو بن مسعود والحسن ، فإنه قال للحسن : أفتقول إن كل نفاق كفر ، قال : نعم ، قال : أفتقول أن كل فسة ، فاسق ، قال : نعم . قال : فيجب في كل فسق أن يكون كافراً وذلك مما لم يقل به أحد

وتحقيق هذه الجملة ، أن المنافق صار بالشرع اسماً لمن يستحق العقاب الدائم

منافرة بين
الحسن وابن عباس

لأنه أبطن الكفر وأظهر الإسلام ، وصاحب الكبيرة ليس هذه حاله فلا يستحق هذا الاسم .

فإن قيل : إن النفاق ليس بأكثر من أن يظهر خلاف ما أسره وأبطنه ، وهذا حال من يرأى ويظهر للناس أنه دين ، وإذا هو بخلافه .

قلنا : إن هذا الذي تقوله إنما يصح من طريق اللغة ، ونحن قديمتنا أن المنافق صار بالشرع اسماً لهذا الكافر المخصوص . يبين ذلك أن أهل اللغة لم تفصل بين^(١) ما هو أبطنه من^(٢) الإسلام أو الكفر ، فكان يجب إذا أبطن به من الناس الإسلام وأظهر الكفر لضرورة ، أن يسمى منافقاً ، والمعلوم خلافه .

وقد احتج الحسن لمذهبه بوجهين لا يصح واحد منهما :

الأول ، هو أن الفاسق يستحق الذم واللعن كالمنافق سواء ، فلا يمتنع إجراء هذا الاسم عليه .

وجوابنا ، ليس يجب إذا شارك الفاسق المنافق في استحقاق الذم ، أن يشاركه في الاسم ، فمعلوم أنه يشارك الكافر في ذلك ثم لا يسمى كافراً . وبعد ، فإنه لا يستحق الذم والعقاب^(٣) على الحد الذي يستحقه المنافق ، وأيضاً فإن المنافق يستحق إجراء أحكام الكفرة عليه إذا علم نفاقه وليس كذلك صاحب الكبيرة . فأنى يتساوى^(٤) والحال ما قلناه^(٥) .

والثاني مما يعتمد الحسن في للسألة قوله : إنى بارتكاب الفاسق الكبيرة ، علمت أن في اعتقاده خلافاً ، وأنه إذا أظهر الإسلام فذلك عن ظهر قلبه لا أنه

(١) معذوبة من من
(٢) يتنوي أن من من

(١) ين أن يكون ، في من
(٢) واللعن ، في من
(٣) ذكرناه ، في من

(٢) الكفر ، في من
(١) معذوبة من من

(١) معذوبة من من
(٢) جوسياً ، في من
(٣) جرت ، في من

قد اسطوى عليه ، قال : بين ذلك أنه لو كان معتقداً لله تعالى والثواب والمقاب
لكان يكون في حكم المنوع من ارتكابه الكبيرة ، فمعلوم أن أحداً إذا
قال (١) له غيره (١) : إن فعلت هذا أو تركته عاقبتك (٢) بهذه التبران المؤجلة
في هذا البيت ، وهو عالم بقدرته عليه وأنه لا يخلف في (٣) وعده
ولا وعيده (٤) ، فإنه يكون كالمندفع إلى أن لا يفعل ما يهدده (٥)
بقوله ولا (٦) يترك ماتمات الوعيد به ، وكذلك ههنا ؛ وهذا الوجه ظاهر الفساد (٧)
لأنه ليس يجب فبمن اعتقد الله تعالى بصفاته وعدله وحكمته واعتقد صدقه
في وعده ووعيده أن يكون ممنوعاً من ارتكابه الكبيرة ، كيف ولو كان
نخرج عن كونه مكلفاً ، بل لم يستحق المدح والذم والثواب والمقاب ، وكيف
يصح للناس من أن يرتكب المقر بالله تعالى وعدله وحكمته وصدقه في قوله
الكبيرة مع أنه يجوز أن يتوب الله تعالى عليه ويلطف له حتى يقطع عن ذلك
ويندم عليه . وأما ما ذكره في الشاهد ، فإنما (٨) ذلك لأنه يصير به ممنوعاً
ملجأ ، حتى لو لم يصير ملجأ لكان الحال فيه كالحال فيما نحن بصدده .

وربما يحتج بوجه ثالث ، وهو قوله تعالى : « ان المنافقين هم الفاسقون » (٩)
وهذا لا يدل على موضع الخلاف ، فإن أكثر ما فيه أن المنافق فاسق ، فمن أين
أن الفاسق منافق وفيه وقع النزاع ؟ ومن ههنا قال بعض أصحابنا : إن ما اخترناه
من المذهب يجمع عليه متفق ، فإن الناس على اختلافهم في صاحب الكبيرة
وقول بعضهم إنه كافر ، وقول البعض إنه مؤمن ، وقول آخر إنه منافق ،

(١) لغيره ، في م

(٢) صدقة من م

(٣) هدده ، في م

(٤) الصادق ، في م

(٥) التوبة ٦٧

(٦) عذبك ، في م

(٧) في وعده ، في م

(٨) أو ، في م

(٩) فإن ، في م

لم يختلفوا في أنه فاسق ، فأخذنا (١) نحن بالإجماع وتركنا لهم الخلاف ، وإلى
هذا أشار صاحب بقوله :

فالكل في تفيقه موافق قولي إجماع وخصي خارق

وقد أعاد رحمه الله الكلام في الأسماء الدينية فأعادناها نحن ، ولا تخليها من
قائلة جديدة إن شاء الله تعالى .

واعلم (٢) أن المكلف إما أن يستحق الثواب أو يستحق العقاب ، فإن استحق
الثواب ، فإما أن يستحق الثواب العظيم أو يستحق ثواباً دون ذلك ، فإن استحق
الثواب العظيم فلا يخلو ؛ إما أن يكون من بني آدم ، أولاً . فإن لم يكن
من بني آدم سمى ملكاً ، وبقية قولنا مقرب وما شابهه ، وإن كان من بني آدم
سمى نبياً وبقية قولنا مختار ومصلح ومجتبى وما يجري هذا الجرى ، فإن استحق
ثواباً دون ذلك فإنه يسمى مؤمناً ، وبقية من الأسماء ما يقاربه نحو قولنا برّ تقى
صالح إلى غير ذلك ؛ هذا في المستحق للثواب .

فأما المستحق للعقاب فلا يخلو ؛ إما أن يستحق العقاب العظيم ، أو يستحق
عقاباً دون ذلك . فإن استحق العقاب العظيم سمى كافراً ، وبقية من الأسماء بطائر ،
نحو قولنا مشرك زنديق ملحد إلى غير ذلك . وإن استحق عقاباً دون ذلك سمى
فاسقاً ، وبقية قولنا مشرك ملعون فاجر ، إلى غير ذلك . والغرض بتحقيق
الكلام في هذه الأسماء وتكثيرها ، هو أن يعلم أنه لا يجوز إجراؤها إلا على
مستحقها ، فلا يسمى صاحب الكبيرة مؤمناً ولا كافراً . وإذا قد عرفت ذلك

(١) وأخذنا ، في م

(٢) اعلم ، في م

من حال هذه الأسماء ، فقد وضع لك (١) أنه لا يجوز إجراؤها إلا على المكلفين الذين يستحقون المدح والثناء والتواب والعقاب دون من لا تكليف عليه البتة . وفارق الحال فيها الحال في الأسماء المشتقة ، نحو قولنا ضارب وشاتم وكاسر ، فإنه لا يجوز إجراؤها على المكلف وغير المكلف ، وعلى المستحق للتواب وعلى من لا يستحقه اللهم إلا إذا منع منه مانع ، نحو قولنا ظالم وعاص وزان وسارق ، فإنه لا يجوز أن يجرى على المؤمنين المستحقين للتواب وإن كان مبقى على الأصل غير مقول إلى الشرع لمنع ، هو (٢) أنه جار بالمعرف اسماً لمن يستحق الذم ، فكأنه موضوع لهذا المعنى .

ولهذه الجملة التي ذكرناها من أن هذه الأسماء تتضمن استحقاق المدح والثناء والتواب والعقاب لم يجوز إجراؤها على الله تعالى لأنها من أسماء المكلفين إذا كانوا على أوصاف مخصوصة ، وليس هذا حال الله تعالى .

فإن قالوا : اعتراضاً على كلامنا هذا أو ليس أن (٣) المؤمن اسم من أسماء الله تعالى ، قلنا : إن هذا اللفظ إذا أطلق على الله تعالى فالمراد به أنه بعبادة مديقه ورسله (٤) ، أو أنه يؤمن بعبادة من خلقه وعذابه ، فإما على غير هذا المعنيين ، فلا يستعمل فيه تعالى .

ومما أورده رحمه الله بعد هذه الجملة ، وهو من لواحق هذا الباب ، الكلام في الدعاء .

اعلم ، أن الدعاء هو طلب المراد من الغير ، شرط أن يكون المطلوب منه فوق

الطالب في الرتبة ، ولا بد من اعتبار الرتبة لتمييز عن السؤال ، وإلا فالسؤال أيضاً طلب المراد من الغير .

وينقسم إلى ما يكون دعاء للغير ، وإلى ما يكون دعاء عليه .

والدعاء للغير إما أن يكون دعاء له لمنافع دينية ، أو دعاء له لمنافع دنيوية ؛ فإن كان دعاء بمنافع دينية من المدح والتواب فإنه لا يحلو ؛ إما أن يكون الداعي فاعلاً على استحقاق المدعو له لتلك المنافع ، كأن يكون علم ذلك من حاله بدلالة من كتاب الله تعالى وسنة رسوله (١) عليه السلام (٢) على مثل ما قوله في علي عليه السلام وغيره أولاً ، فإن قطع على كونه المدعو له مستحقاً ، جاز له الدعاء من (٣) غير اعتبار شرط ، وإن لم يقطع ولكن غلب على ظنه استحقاقه لتلك حسن منه الدعاء له أيضاً ، ويكون مشروطاً بالاستحقاق وإن لم ينطق به فهو في حكم المنطوق به ، وهذا في الدعاء بالمنافع الدينية .

أما الدعاء في المنافع الدنيوية فلا يجب اعتبار شيء من هذه الأشياء التي اعتبرناها ، بل يجوز ذلك للمؤمن والفاسق والكافر جميعاً ؛ فهذا الدعاء للغير .

وأما الدعاء على الغير ، فإنه معمول فيه القسمة التي ذكرناها في الدعاء للغير ، فإن الداعي إما أن يقطع على استحقاقه لما يدعوه عليه ، فيحسن منه الدعاء عليه (٤) فلا يحتاج هنا إلى دلالة بقطع لمكانها على أنه مستحق له ، فإن ذلك مما يمكن معرفته بالشاهدة ، وذلك كأن (٥) يشاهده يشرب الخمر أو يزني أو يهذف أو يسرق إلى غير ذلك ، بخلاف الأول ؛ فإن كونه الغير مستحقاً للتواب والرحمة

(١) صلى الله عليه وسلم ، في ص (٢) دون ، في ص (٣) عنونه ، في ص (٤) أن ، في ص

(١) لك به ، في ص (٢) وهو ، في ص (٣) مدونة من . (٤) أورده ، في ص ، وعرفاً في القراءة أخرى : في رسله

لا يعرف بمثل هذه الطريقة ، فمن المجوز أن يكون المرء مع تمسكه بمكارم الأخلاق ، واشتغاله بهذه العبادات غير نقي الجيب ، ولا مأمون العيب ، وإما أن لا يقطع على ذلك بل يجوز استحقاقه للمقاب ويجوز خلافه ، وذلك بأن يكون قد شاهده مرة يشرب الخمر أو يسرق أو يزني أو يقذف إنساناً ، ثم غاب عنه ، أو لم يدر هل تاب أم لم يتب ، فيحسن أيضاً والحال ما ذكرناه لئنه والدعاء عليه ، ويكون مشروطاً بالاستحقاق ، ولا يجب النطاق بهذه الشريعة ، فهي في الحكم كأنه منطوق بها .

وقد أردف رحمه الله هذه الجملة بذكر اللعنة وكان الأليق (١) بهذه الكلمة أن تذكر مع أخواتها من الذم والاستحقاق وما جرى هذا الجرى ، ونحن فقد ذكرنا (٢) حقيقة الطرد واستشهدنا له بيتاً ، وهو

ذمرت به القما ونفيت عنه مكان الذئب كالرجل اللعين

وفي الجملة ، إنه لا يستعمل في الطرد من (٣) كل خير بل عن خير مخصوص وهو الثواب ، ولهذا لا يقال فيمن حُرِمَ مالاً وولداً (٤) أو لم يرزق أحداً ، ما أنه مأمون ، فهو إذن أخص من الذم والذم أعم منه وأوسع ، فإنه يستعمل في كل ضرر سواء كان من مضار الدين أو الدنيا ، فعلى هذا يجرى الكلام في ذلك .

والخوارج في هذا الباب شبه ، منها ، قولهم : إن الكافر إنما سمى كافراً لأنه ترك الواجبات وأقدم على المتبعات وهذه حال الفاسق ، فيجب أن يسمى كافراً .

شبه الخوارج

وجوابنا ، أننا لا نعلم أن الكافر إنما سمى (١) كافراً لإخلاله بالواجبات وإقدامه على المتبعات (٢) ، بل الشرع جعله اسماً لمن يستحق المقاب العظيم ويجرى عليه أحكام مخصوصة على ما تقدم ، وليس كذلك حال الفاسق فإنه لا يستحق المقاب على هذا الحد ولا يجرى عليه هذه الأحكام ، ففارق أحدهما الآخر ، وهذه شبهة عقلية .

ولم شبه من جهة السمع كثيرة ، ويجرى الجواب عنها أو عن أكثرها على نمط واحد . من جعلتها : قوله تعالى « لن الله لا يفر ان يشرك به ويفتر مادون ذلك لمن يشاء » قالوا : بين الله تعالى أنه لا يفر الشرك ويعبر مادون ذلك ، وقد اتفقنا على أن الكبائر غير مغلوبة فيجب أن تكون معدودة في الشرك ، وفي ذلك ما نقوله .

ومتى قلتم : إن الآية مجمة مفتقرة إلى البيان ، فإننا لا ننازعكم في ذلك بل نقول : إننا قد اتفقنا على أن التي تقع مغفورة إنما هي الصفات دون الكبيرة ، فيجب أن تكون الكبائر ملحقة (٣) بالقبيل (٤) الذي لا يغفره الله تعالى وهو الشرك .

قيل لم إن هذا الذي ذكرتموه إنما وجب إن لو ثبت أن الشرك إنما يكون شركاً لأنه غير مغفور ، حتى يصح القياس عليه فيقال : والكبيرة أيضاً غير مغفورة فيجب أن تكون شركاً ؛ وليس كذلك ، فلا يصح هذا الاستدلال .

وبعد ، فليس تميز الكبيرة عن الصغيرة بكونه غير مغفور ، فإن صغيرة الكفار غير مغفورة ثم لم تكن كبيرة ، فكيف يصح هذا الكلام ؟

(١) من سمى من

(٢) من سمى من

(٣) الحرة ، من سمى

(٤) بالكبير ، من سمى

(١) اللائق ، من سمى

(٢) ذكرنا أن ، من سمى

(٣) من سمى من

(٤) أو ولداً ، من سمى

ومن لم يحكم بها أنزل الله فاولئك هم الكافرون^(١) ،
قالوا : وهذا نص صريح في موضع^(٢) النزاع .

وجوابنا ، لا تعلق لكم بظاهر هذه الآية لأنه يقتضى أن لا يكون في العالم كافر لأن «ما» موصوع أيضا موصوم والاستمراق ، كما أن «من» موصوع أيضا للموصوم ، فكانه قال : ومن لم يحكم بجميع ما أنزل الله فاولئك هم الكافرون فلا بد أن^(٣) يعدل عن الظاهر ، وإذا عدلتم عن الظاهر ، فاستم بالنازل أولم فتأوله على وجه يوافق الأدلة فنقول : إن^(٤) للراد به ، ومن لم يحكم بما أنزل الله على وجه الاستحلال فهو كافر ، ولا خلاف فيه .

وبعد ، فإن الآية وردت في شأن اليهود ، ولا شك في كفر اليهود

وأحد ما يلتقون به قوله تعالى : **وَقَدْ عَلِمْتُمْ أَنَّ النَّاسَ حُجَّ الْبَيْتِ مِنْ أَسْطِطِ الْمَسْجِدِ** سبيلا ومن كفر فإن الله غنى عن العالمين^(٥) قلوا بين الله تعالى أن تارك الحاج والوفاء ذلك ما تريد . قلنا : لا تعلق لكم به فإنه لم يقل **وَقَدْ عَلِمْتُمْ أَنَّ النَّاسَ حُجَّ الْبَيْتِ** ومن ترك فهو كافر ، وإذا أخذتم في تفسيره وحمله على ما تذهبون إليه ، فليس على الحد الذي يوافق الأدلة ، فنقول : إن للراد به^(٦) ومن ترك ذلك على وجه الاستحلال فهو كافر ، ولا شك في كفر من هذا سبيله .

ومن جعلها ، قوله تعالى : **يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكْفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ فَادْعُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ**

يوم تبيض وجوه وتسود وجوه

قالوا : يتبين أن مسودي الوجوه إيمانهم الكفرة ، ولا إشكال في^(١) كون المساق^(٢) من مسودي الوجوه فيجب أن يكونوا كفرة .

وجوابنا ، إن الآية لا تهم سائر الكفرة ، لأنه تعالى قال : **أَكْفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ** فما قولكم في الكافر الأصلي ؟ وكل ما هو اعتذاركم عن ذلك فهو عذرنا ههنا ، ثم قول لم : ليس^(٣) في تخصيص الله تعالى بمسودي الوجوه بالذكر ما يدل على أن لا مسودي الوجوه غيره ، فإن تخصيص الشيء بالذكر لا يدل على نفي ما عداه على ما نسي مثاله فيما بعد إن شاء الله تعالى .

ومن جعلها ، قوله تعالى : **فَانذَرْتُمْ كُنْتُمْ نَارًا تَلْقَوْنَ أَهْلَهَا لَا يَصْلَاهَا إِلَّا الْأَشْقَى الَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّى** قالوا : بين الله تعالى أن النار لا يدخلها إلا كافر ، وبالمعنى إن صاحب الكبيرة من أهل النار فيجب أن يسمى كافرا .

وجوابنا ، لا تعلق : لكم بظاهر الآية لأنه قال **لَا يَصْلَاهَا إِلَّا الْأَشْقَى الَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّى** وليس هذا حال العاصي ، فإذا لو كنا مستدلين بها عليكم لكان^(١) أولى . وبعد ، فأكثر ما فيه أن جهنم^(٢) نارا لا يصلها إلا الأشقياء الذين ذكرهم الله تعالى ، فمن أين أنه ليس هناك يران أحريصلاها غير الموصوفين بهذه الصفة ، فقد ذكرنا أن تخصيص الشيء بالذكر لا يدل على نفي ما عداه .

ومن جعلها قوله تعالى **فَأَصْحَابُ الْيَمِينِ مَا أَصْحَابُ الْيَمِينِ وَأَصْحَابُ الشِّمَالِ مَا أَصْحَابُ الشِّمَالِ**^(٣) قالوا : قسم الله تعالى المكلفين إلى هذين القسمين ، ومعلوم أن صاحب الكبيرة ليس هو من القسم الأول ، فيجب أن يكون من القسم الثاني ، وفي ذلك ما نقوله . وجوابنا ، إن أكثر ما في الآية أن صاحب

فأنفركم تعلق

ما أصحاب ما أصحاب

(٢) ليس يجب ، في م
(٤) الجحيم ، في م

(١) أن العاصي ، في م
(٢) لكنا ، في م
(٥) الواقعة ٩٨

(١) الشفاء ٤٧
(٢) من أن ، في م
(٥) آل عمران ٩٧
(٧) محذوف ، في م
(٢) محل ، في م
(٤) محذوف ، في م
(٦) من استطاع إليه ، في م
(٨) آل عمران ١٠٦

الكثير من أصحاب المشأمة، فمن أين أنه يجب أن يسمى كافراً وفيه وقع الخلاف، فإن حملوا الدلالة على ذلك قوله تعالى: «والذين كفروا بآياتناهم أصحاب المشأمة» فذلك لا يدلهم على أن غير الكفرة لا يجوز أن يكونوا من أصحاب المشأمة، وفيه تنازعنا.

ومن جملة ذلك، قوله تعالى: «وهل يجازى إلا الكفور»^(١) قالوا: لا شك أن صاحب الكبيرة يجازى^(٢) فيجب أن يكون من الكفرة.

وهل يجازى
إلا الكفور

وحوايننا أن هذه الآية لا تدل على ما يريدونه، فإن الأنبياء عليهم السلام من المجازين أيضاً، ومتى قلنا إن المراد^(٣) وهل يجازى بالنار إلا الكفور^(٤)، كان في ذلك عدول عن الظاهر وترك له، فلم يكونوا والحال هذه بالتأويل أولى منا، فنقول: إن المراد وهل يجازى بمذاب الاستئصال إلا الكفور.

ومن جملة ما يتفقون به قوله تعالى: «وأما من أوتى كتابه يمينه فسوف يحاسب حساباً يسيراً وأما من أوتى كتابه وراء ظهره فسوف يدعو ثبورا» الآية. ولا متعلق لم بهذه الآية أصلاً، فلما منع من دخول صاحب الكتاب النار ولا تقتضي الآية أكثر من ذلك.

فأما من أوتى
كتاب يمينه

ومما يتفقون به، قوله تعالى: «وأما من أوتى كتابه يمينه فيقول هاؤم المرأى» كما يه. وقوله: «انه كان لا يؤمن بالله العظيم» قالوا: إنه تعالى قسم المؤمنين قسمين، ولقد اتفقا على أن الفاسق ليس هو من القسم الأول، فيجب أن يكون من القسم الثاني في ذلك ما قلناه.

وحوايننا، أننا كما انفصنا على أن الفاسق ليس من القسم الأول، فكذلك اتفقا على أنه ليس من الذين لا يؤمنون بالله العظيم، فكيف يصح هذا الاحتجاج؟ ثم نقول: إن أكثر ما في ذلك هو أنه قسم الكلام قسمين فمن أين أنه لا ثالث لها، وقد ذكرنا أن إثبات صنفين لا يدل على نفي ثالث.

بيان، قل الله تعالى في قصة الحيوانات: «فمنهم من يمشی على بطنه ومنهم من يمشی على رجلين ومنهم من يمشی على أربع»^(١) ثم لا يدل على أن المشاة لا يخرجون عن هذه الأقسام، كذلك فيما أورده.

ومن جعلها قوله تعالى: «وان جهنم محيطة بالكافرين»^(٢) بين القديم تعالى أن الذين تحيط بهم النار إنما هم الكفرة، ولا شك أن الفاسق ممن تحيق به النار فيجب أن يكون كافراً.

والجواب، أن الآية تدل على أن النار محيطة^(٣) بالكفرة، فمن أين أنها لا تحيط بالفسقة مع الكفرة وفيه وقع الخلاف. يبين ذلك، أن القائل إذا قال: النار محيطة بالعلماء ليس يجب أن لا يكون في النار إلا العلماء، بل يجوز ألا يكون فيها العلماء وغير العلماء، كذلك^(٤) ههنا.

وأحد ما يتفقون به قوله تعالى: «فمن ثقلت موازينه»^(٥) «ومن خفت موازينه»^(٦) الآية إلى قوله: «الهم تكن آياتي تتل عليكم فكنتم بها تكذبون»^(٧) قالوا: بين الله تعالى أن من خفت موازينه فهو كافر، وللملوم أن موازين أهل الكبائر قد خفت فيجب أن يكونوا كفرة.

(١) البقرة ١٠ (٢) النكول ٥ (٣) تحيط ٢ في ص
(٤) فكذلك ١ في ص (٥) - دوره الأهرال ٨ و ٩ (٦) - يؤمنون ١٠٥

(١) ص ١٧ (٢) يجازى ٢ في ص
(٣) المراد بالتأويل ٢ في ص (٤) - مؤلفه من ١

وجوابنا ، أن الذي يقتضيه ظاهر الآية ، ليس إلا أن من خفت موازينه فهو خاسر ، ونحن نقول : إن صاحب الكبيرة خاسر ، ومتى قالوا : إن الآية وردت في شأن الكفار ، فقد (٢) قال تعالى بعدها : « ألم تكن آياتي تتلى عليكم فكنتم بها تكذبون » كان الجواب ، أن هذه الآية مستقلة بنفسها منفصلة عما قبلها فكيف يصح ما ذكرتموه ؟

وبعد ، فلا خلاف بيننا وبينكم أن صاحب الكبيرة ليس من المكذبين بآيات الله تعالى . فكيف يمكن هذا الاستدلال .

ومن جملة ما يدكرونه ، قوله تعالى : « ولا تأسوا من روح الله فإنه لا يأس من روح الله إلا القوم الكافرون » (٣) قالوا : يبين الله تعالى أنه لا يأس من رحمة الله إلا الكافرون ومعلوم أن صاحب الكبيرة آيس من رحمة الله تعالى ، فيجب أن يكون كافراً .

وجوابنا أننا لا نعلم أنه آيس من روح (٤) الله ، فكيف (٥) يكون كذلك مع أنه على رجاء أن يتوب الله تعالى ويلطف له فيه فينجو (٦) من عذابه ، ويستحق (٦) ثوابه .

وأحد ما يستدلون به ، قوله تعالى : « هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن » قالوا : إن الله تعالى صنف للكافرين هذين الصنفين ، وصاحب الكبيرة لا بد أن يكون من أحد الصنفين ، وقد ثبت أنه ليس بمؤمن ، فيجب أن يكون كافراً .

هو الذي خلقكم
فمنكم كافر

وجوابنا ، أننا قد ذكرنا غير مرة ، أن إثبات صنفين لا يدل على ثلث ؛ وبعد ، فإن لفظة « من » في قوله : « فمنكم كافر ومنكم مؤمن » للبعيض ، فكأنه قال : هو الذي خلقكم فبعضكم كافر وبعضكم آمن ، وليس فيه أنه لا ثالث لهذين الصنفين .

فهذه جملة ما يتعلق به الخوارج .

وأما المرجئة فقد تطلعت في أن صاحب الكبيرة مؤمن بشبه :

من جملة (١) ، لو كانت (٢) الصلاة من الإيمان ، لوجب فيمن ترك صلاة واحدة أن يوصف بأنه تارك للإيمان ، وقد عرف خلافه .

وجوابنا : أن هذا إنما يلزم أن لو قلنا : إن الإيمان هو الصلاة فقط ، وأن الصلاة بمجرد ما هي (٣) الإيمان ، فلما إذا قلنا إن الصلاة من الإيمان وجزء من أجزائه ، فإن الذي يجب في تاركه أن يكون تاركاً لجزء من أجزاء الإيمان ، وخسلة من خصال الإيمان ، ومتى امتنعنا من (٤) إطلاق هذا اللفظ على من أدى الواجبات واجتنب المنهيات ، فلأن ذلك يوم الخطأ ويقضى استحقاقه للذم وإن كان إذا أريد به هذا المعنى كان صحيحاً ، وغير ممنوع في الكلمة إذا كان لها معنيان يصح أحدهما ولا يصح الآخر ، أن لا يجوز من الواحد منا استعمالها (٥) ، كقولنا عاص ، فإن العصيان في الحقيقة يتناول الصغيرة والكبيرة جميعاً ، غير أنه لا يجوز لنا أن نطابقه على الأنبياء عليهم السلام ، وإن أردنا به المعنى الصحيح لإيهامه الخطأ ، والقديم تعالى لما ثبتت حكمته ولم يثبت في حقه هذا المانع ، جاز منه إطلاق ما هذا سبيله ولهذا قال : « وعصى آدم ربه فغوى » .

(١) جملة القول ، في م
(٢) كان ، في الأصل (٣) هو ، في الأصل
(٤) امتنعنا ، و م
(٥) من ، في م

(١) محدودة من م
(٢) يوصف ، ٨٧
(٣) وكيف ، في م
(٤) يستحق به ، في م
(٥) وقد ، في م

ويزيد ما ذكرناه وضوحاً ، أن الخشية والزجاجة حجتان من حجج الله تعالى ، ثم ليس يجب إذا انكسرتا أو انكسرت إحداهما أن يقال قد انكسرت حجة من حجج الله تعالى ، كذلك هنا . ثم إنا قلب عليهم هذا في البر والتقوى ، فنقول : أليس أن الصلاة من البر والتقوى ، ثم ليس يجب فيمن ترك الصلاة أن يكون تاركاً للبر والتقوى ، فهلا كان كذلك هنا ؟

وأحد ما يتعلقون به ، قولهم : لو كانت (١) الصلاة من الإيمان لوجب في من فسدت صلاته أن يكون قد فسد إيمانه ، ومعلوم خلاف ذلك . والجواب عن هذا مثل الجواب عما تقدم .

وأحد ما يدكروه في هذا الباب ، قولهم : لو كان المرجع بالإيمان إلى الإله ، بالواجبات والاجتناب عن المقبحات ، لكان يجب إذا آتى التقديم تعالى بهذه الأشياء التي تعدونها إيماناً أن يسمى مؤمناً ، وقد عرف خلاف ذلك .

قلنا : قد ذكرنا أن المؤمن اسم لمن يستحق المدح والثواب لإتيائه بالواجبات واجتنابه عن المقبحات ، والتقديم (٢) تعالى ليس هو من هذا القبيل فلا يلزم . قالوا : لو كان الإيمان هو أداء الواجبات وترك المحرمات ، لوجب أن لا يجوز من الواحد منا أن يقول أنا مؤمن على الإطلاق ، لأنه لا يعلم هل (٣) أدى أم لا ، فكان يجب أن يجيد فيقول : أنا مؤمن إن شاء الله ، وذلك موحى بالشك ، والمزمع لا بد أن يقطع على أنه ليس من الكفرة . وجوابنا ، أن هذا محاب إليه فإنما نقول : لا يجوز (٤) أن يقول أحدهنا (٥) لنفسه أنا مؤمن قطعاً ، إذ لا يعلم ذلك .

من حاله ، فأما (١) فبيده إن شاء الله ، فليس يقتضى الشك ، لأن هذه اللفظة موضوعة في العرف لقطع الكلام عن النفاذ : فهذه جملة ما يتعلقون به من جهة العقل .

وأحد ما يتعلقون به من جهة السمع ، قوله تعالى : « ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات ، قالوا : قو (٢) » كان الإيمان منقولاً من اللفظة إلى الشرع على الحد الذي يدعونه ، لكان لا يثبت لهذا المصطلح معنى ، وليتنزل منزلة قوله : « إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات ، وعملوا الصالحات وعملوا الصالحات ، وذلك مما لا وجه له ، فليس إلا أن الإيمان يبقى على أصل الوضع .

وجوابنا ، أننا لم ندع أن كل لفظة اشتقت من الإيمان فإنها لا تستعمل إلا في المعنى الذي قلناه وأنه لا يجوز استعمالها في ما وضعت له في الأصل ، وإيماناً قلنا : إن قولنا مؤمن صار بالشرع اسماً لمن يستحق المدح والتعظيم والثواب من جهة الله تعالى ، وإذا كان كذلك ، فلا مانع يجمع من أن تكون هذه اللفظة التي ذكرها في هذه الآيات مبقاة على أصل الوضع ، فلا يقدح في كلامنا : وعلى أنه ليس بيمين أن يكون الفرض بذكر ذلك وعطف ما عطف عليه ، وإن كان معناه أو طريقه التفتيح ، وصار ذلك كمطقة تعالى جبريل وميكائيل على سائر الملائكة ، حيث قال : « وملائكته ورسله وجبريل وميكائيل » وكلمة الصلاة الوسطى على الصلوات ، في قوله : « حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى » (٣) وكقوله سأل : « وإذا أخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح » (٤) فهذه جملة الكلام في هذا الفصل .

(٢) لو ، في م
(٣) الأحراب ،

(١) وأما ، في م
(٢) البر ، ٧٢٨

(٢) تقديم ، في م
(١) لأحدنا أن يقول ، في م

(١) كان ، في الأصل
(٢) أنه هل ، في م

نصل في عذاب القبر^(١)

في عذاب القبر

وبجملته ذلك أنه لا خلاف فيه بين الأمة ، إلا شيء يحكى عن ضرار بن عمرو وكان من أصحاب المعتزلة ثم التحق بالجيرة ، ولهذا ترى ابن الراوندى ينسج علينا ، ويقول : إن المعتزلة ينكرون عذاب القبر ولا يقرون به .

والكلام فيه يقع في أربعة مواضع :

أحدهما في نبوته

والثاني في كيفية نبوته

والثالث في الوقت الذي يقع فيه

والرابع في فائدته

أما نبوته ، فالذى يدل عليه قوله تعالى : « مما خطبناهم ان عرفوا فادخلوا ناراً^(٢) فلم يجدوا^(٣) » فالقاء للتعذيب^(٤) من غير مهلة^(٥) ، وإدخال النار لا يؤمن به إلا التعذيب ، ويدل عليه أيضاً قوله تعالى : « النار يعرضون عليها غدواً وعشياً^(٦) » الآية ، ووجه^(٧) دلالة على عذاب القبر ظاهر غير أنه يخص بآل فرعون ولا يعم جميع المكذبين .

ثبوت العذاب

والدلالة التي نعم ، قوله تعالى : « ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين^(٨) »

(١) النسب إلى المعتزلة أهم أجمع يسكنون عذاب القبر ، فيما يؤكده المفسرون ، لأنه على الاعتقاد عذاب القبر [انظر المحمد : ١ : ١٧] .

(٢) محدود من م

(٣) محدود من م

(٤) ووجه من م

(٥) المؤمنون ١٢ (٦) أحدهما كان ، في م

(٧) تعذيب من م (٨) إن المراد ، في م

ولا تكون الإمامة والإحياء مرتين إلا وفي إحدى المرتين إما التعذيب في القبر أو التبشير على ما قوله .

ومضى قالوا : إن إحدى الإمامتين إنما هو خلق الله تعالى الخلق من نقطة هي موات ، قلنا : إن الإمامة في الحقيقة إنما هو إبطال الحياة وإزالتها وتفريق البنية التي تحتاج هي في الوجود إليها ، وذلك لا يتصور في النقطة التي لم تكن حية أصلاً . وبعد فقد أثبت الله تعالى الإمامة مرتين ، وعلى هذا الذي ذكرتموه يقتضى أن يكون ذلك مراراً ، وقد قال الله تعالى : « ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين^(١) » الآية ، ولم يصرح بحد ذلك بل صار علقته على ما قال تعالى : « ثم خلقنا النقطة علقه فخلقنا العلقه مضفة فخلقنا المضفة علقاً ما فسكونا المقام لما^(٢) » الآية .

وما يدل على ذلك ما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم مر بقبرين فقال : « إنهما ليعذبان وما يعذبان من كبير^(٣) » كان أحدهما^(٤) يمشى بالنميمة والآخر كان لا يستتره من البول^(٥) وروى لا يستتر .

فإن قالوا : كيف يصح الاستدلال بهذا الخبر مع أنه يقتضى تعذيب^(٦) عبده على الصفات التي من شأنها أن تقع مغفورة ؟ قلنا : المراد^(٧) بقوله وما يعذبان من كبير عندهما ، لأن المعصية في نفسها غير كبيرة ؛ فهذا هو الكلام في ثبوت عذاب القبر .

وأما الكلام في كيفية نبوته ، فاعلم أنه تعالى إذا أراد تعذيبهم ، فإنه لا بد

كيفية نبوته

(١) المؤمنون ١٢

(٢) أحدهما كان ، في م

(٣) تعذيب من م (٤) إن المراد ، في م

من أن يحبسهم لأن تعذيب الجاهل محال لا يتصور ، ولا يمتزج ذلك ما^(١) روى عن النبي صلى الله عليه وسلم في الميت أنه يسمع خفق المال ، وأنه يعذب على بكاء أهله عليه ، لأن الإدراك يترتب على الحياة ، وتعذيب القبر بذنب الغير ظلم ، والله تعالى لا يفعل ذلك ، وتفسير قوله صلى الله عليه : أن الميت يعذب على بكاء أهله ، أى على الوصية بذلك ، فكان من عادة القوم الوصية بالكاء والنوح عليهم .

وكلا لا بد من الإحياء ليصح التعذيب ، فلا بد من أن يخلق الله فيهم العقل ليحسن التعذيب ، وإلا اعتقد المعاقب المذب أنه غلوم ، ولهذا المعنى قلنا : إن أهل النار لا بد من أن يكونوا عقلاء ؛ هذا هو الذى نعلمه من جهة العقل .

وأما الكلام في أن ذلك كيف يكون ، وأنه تعالى يبعث إليه ملكين ، قال لأحد من منكر والآخرة كبير^(٢) فيسأله ثم يعذبه أو يبشره حسب ما ورد به الأخبار ، فإن ذلك مما لا يهتدى إليه من جهة العقل ، وإنما الطريق إليه السمع .

وأما الوقت الذى يثبت فيه التعذيب ، وتعيين ذلك ، فلا طريق إليه^(٣) ، ومن الجائز أن يكون بين المفلحين على ما دل الله تعالى : ومن وراءهم بروج إلى يوم يبعثون فإذا نزع في الصور فلا انساب بينهم يومئذ ولا يتسألون . والله في اللغة إنما هو الأمر المائل المقام ، ولا معنى له إلا المذاب .

وأما فائدة عذاب القبر وكونه مصلحة للكافرين ، فإنهم متى علموا أنهم إذا أقدموا على القبحات وأخلوا بالواجبات عذبوا في القبر ثم بعد ذلك في نار

جهنم ، كان ذلك صارفاً لهم عن القسائح داعياً^(١) إلى الواجبات ، وما هذا سبيله وكان في مقدور الله تعالى فلا بد من أن يعمله ، وكما يكون العلم باستحقاق ذلك داعياً وعلفاً للتعذيب ، فإن تعذيبه يكون لعلنا لذلك الموكل إليه ذلك ، فهذه فائدته .

وأما القوم الذين دفعوا عذاب القبر وأنكروه ، فقالوا : لو كان له أصل لكان يجب في النبش أن يرى العقوبة أو المثوبة للمعاقب والمثاب ، فكان شاهد عليه أثر الضرب وغيره^(٢) ، وفي علمنا بحلله دليل على أن ذلك محال أصل له . قالوا : وما يؤكد هذا الكلام أنه لو كان كذلك لكان يجب في المصلوب والميت الذى لم يدفن أن يسمع أبسه وأن يشاهد اضطرابه كل واحد ، والمعلوم أنه لا يرى مضطرباً اضطراب المعاقب ، ولا يسمع له أبين البتة ، فكيف يكون معذباً والحال ما قلناه ؟

والجواب ، أن أكثر ما في هذا أن النبش وغيره لا يرون أثر العقوبة على الميت ، ومن المحوز أن لا يمدحه الله تعالى في هذه الحالات التى يطلع عليها النبش أو غيره ، أو يعذبه على وجه يستتر عنهم لوجه من المصلحة يرى في ذلك ، وعلى أنا^(٣) قد ذكرنا أن القوى في هذا الباب أنه تعالى يؤخر ذلك إلى ما بين المفلحين على ما دل عليه كلامه تعالى .

ومما^(٤) يذكره في هذا الباب ، أن فيما ندعوه من أنه تعالى يبعث ملكين أحدهما منكر والآخرة نكير حتى يسألا صاحب القبر ثم يعذبه أو يبشره

(٢) مذكورة من م

(١) بنا ، في م
(٢) إليه أيضاً ، في م

(٣) أو غيره ، في م
(٤) وما ، في م

(١) داعياً لهم ، في م
(٢) أنه ، في م

تسمية (١) ملائكة الله تعالى بما (٢) لا يابق بهم وما يقتضى استحقاق التمسك ، وذلك بما لا وجه له .

وجوابنا ، أن ما قدمناه من الآلة يدل على العذاب ولا بد له من مذنب ، ثم إن المذنب يجوز أن يسكن هو الله تعالى ويجوز أن يكون غيره ، هذا في العقل .

غير أن السمع ورد بأنه (٣) بكل ذلك إلى مسكين : يسى أحدهما منكر ، والآخر كسراً ، ولا شيء في ذلك مما يدعو به علينا ، لأن هذا بمنزلة غيره من الألقاب التي لاحظ لها في إفادة المدح والذم والثواب والعقاب ، وهو جار على طريقة العرب وتسميتهم آبائهم وأعزتهم بالصخر والكلب والذئب وغير ذلك من غير (٤) أن يفيدوا به مدحاً ولا ذماً ، بل لكي يقوم مقام الإشارة إلى ما هو موضوع التقييد . وعلى أن لو جملنا هذا الاسم من الأسماء الممددة ، فإنه ليس يفيد قولاً منكراً أكثر من أن المير لا يعرفه ، وأن لا يعرف شيء من الأشخاص مسكناً من الملائكة لم يدخل ذلك في استحقاق الذم ، وهذا في قولنا كسراً ، فإنه فعيل بمعنى مفعول ، وفعيل بمعنى مفعول شائع ، قال : وفصيده : في التوك حكمة

أى محكمة ، فهذه طريقة القول في هذا الفصل .

فصل

وقد اتصل بهذه المجلة الكلام في أحوال القيمة ، وما يجري هناك ، وما الموازين والمائلة والحاسبة وإنطاق الجوارح ونشر الصحف ، وما جرى المجرى .

أحوال القيمة

وجملة ذلك أن كل هذه الأمور حق يجب اعتقاده والإقرار به .

لما وضع الموازين ، فقد صرح الله تعالى في محكم كتابه ، قال الله تعالى : ونضع الموازين القسط ليوم القيامة (١) وقوله : فمن نقلت موازينه فأولئك (٢) الآية ، إلى غير ذلك من الآيات التي تتضمن هذا المعنى ، ولم يرد الله تعالى بالميزان إلا المقول منه المتعارف فيما بيننا دون العدل وغيره على ما يقوله بعض الناس ، لأن الميزان وإن ورد بمعنى العدل في قوله : وانزلنا معهم الكتاب والميزان ، فذلك على طريق التوسيع والمجاز ، وكلام الله تعالى مهما أمكن حمله على الحقيقة لا يجوز أن يعدل به عنه إلى المجاز .

بين ذلك وموصفه ، أنه لو كان الميزان إنما هو العدل ، السكبان لا يثبت الثقل والخفة فيه معنى ، فدل على أن المراد به الميزان المعروف الذي يشتمل على ما تشتمل عليه الموازين فيما بيننا .

فإن قالوا : وأى فائدة في وضع الموازين (٣) التي أنبئهموها (٤) ، ومعلوم أنه إنما يوضع ليوزن به الشيء ، ولا شيء هناك يدخله الوزن ويبقى فيه ، فإن أعمال العباد طاعتهم ومعاصيهم أعراض لا يتصور فيها الوزن .

فيل له : ليس يمنع أن يحمل الله تعالى النور سداً للطاعة والظلم أمانة للمعصية ، ثم يحمل النور في إحدى الكفتين والظلم في الكفة الأخرى ، فإن ترجعت كفة النور حكم لصاحبه بالثواب ، وإن ترجعت الأخرى حكم له بالأخرى ، وكما لا يمنع ذلك كذلك لا يمنع أن يعمل الطاعات في الصحائف ثم توضع صحائف الطاعات في كفة ، وصحائف المعاصي في كفة ، فأيهما ترجعت حكم لصاحبه به ، هذا هو كيفية ذلك .

(١) بيا ، في س

(١) بيا ، في س

(٢) دون ، في س

(٣) بيا ، في س

(٤) أو ، في س

(١) الموازين ١٠٢

(١) بيا ، في س
(٢) الذي أنبئهموها ، في س

وأما قائدته ، فهو تعجيل مسرة المؤمن وعم الكافر ، هداى القيامة وفيه فائدة أخرى تتعلق بالتكليف ، وهى أن المرء مع علمه أن أعماله تورط على الملأ كان عند ذلك أقرب إلى أداء الواجبات واحتساب المنفعت ، فائدة عظيمة .

وأما الحساب فما لا يجوز إنكاره فقد قال تعالى : « فاما من لوتى كتابه بمياه فسوف يحاسب حسابا يسيرا ، وينقلب إلى أهله مسرورا » غير أن محاسب الله تعالى إيانا لا تجرى على حد ما تجرى المحاسبة بين الشريكين والمتعاملين (١) فإن ذلك فيما يتنا إنا يكون بمقد الأصابع أو ما يجرى مجراه ، وليس هكذا محاسبة الله تعالى عباده ، فإن ذلك يكون بحلق العلم الضرورى فى قلبه أنه من الثواب كذا ومن العقوبة كذا ، فيسقط الأقل بالأكثر ، وعلى هذا من ذلك بسرعة على ما دل عليه قوله تعالى : « من وراء سريع الحساب » ومن استدلل بعض مشايخنا بهذه الآية على أنه تعالى لا يجوز أن يكون جسما ، وإلا لآتأت منه محاسبة الخلائق بسرعة ولا يمكنه خلق العلم فيهم ، فكان لا يمكنه إلا بمدة مدبدة وزمان طويل ، وفى علمنا بأنه تعالى سريع الحساب دليل على أنه تعالى (٢) ليس من قبيل هذه الأجسام ، والفائدة فى المحاسبة : « والسرعة ووضع الموازين » .

وأما المسألة فما يجب اعتقاده أيضا ، فقد قال تعالى : « فوذلك لنسألنهم أجمعين » وقال : « وفلهم انهم مسؤولون » وقال : « ليسال الصادقين عن صدقهم » إلى غير ذلك .

والفائدة فى ذلك كالفائدة فى نصائره ، مما تقدم .

وأما نشر الصحف ، فقد سلق به القرآن قال الله تعالى : « وإذا الصحف نشرت »

(٢) محدودة من م

(١) التكرار -

(١) أو المتعاملين ، و م

(٢) الأحزاب -

وأما نطق الجوارح فقد دل عليه قوله تعالى : « يوم تشهد عليهم السنتهم وأيديهم وأرجلهم كانوا يعملون » (١) وقوله : « انطقنا الله الذى انطق كل شىء » (٢) وذلك يكون على وجهين : إما أن يتولى الله تعالى خلق الكلام فى جوارحه فتشهد عليه ، وإما أن يحمل كل عضو من أعضائه حيا بافراده فيشهد عليه ، وإن كان شيخنا أبو هاشم قد استبعد هذا الوجه ومال إلى الوجه الأول ، وقال : إن الذى تقتضيه هذه الآية ليس إلا شهادة جوارحه عليه ، ولو صار (٣) كل عضو من أعضائه حيا بافراده لم يكن سمعه ولا بصره ، اللهم إلا أن يقال أراد بقوله يشهد عليهم سمعهم ، أى ما كان سمعا لم من قبل ، وذلك على الأحوال كلها عدول عن ظاهر كلام الله تعالى ، فلا وجه له مع إمكان أن يجرى على ظاهره .

ومن جملة ما يجب الإقرار به واعتقاده ، الصراط ؛ وهو طريق بين الجنة والنار ينسج على أهل الجنة ويضيق على أهل النار إذا راموا المرور عليه (٤) ، وقد دل عليه القرآن ، قال الله تعالى : (٥) « نهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم » (٦) . فلما سئل فى الصراط ما يقوله المشوية ، من أن ذلك (٧) أدق من الشعر وأحد من السيف ، وأن المكلفين يكلفون اجتيازاه والروور به ، فن اجتازه فهو من أهل الجنة ، ومن لم يمكنه ذلك فهو من أهل النار ؛ فإن تلك الدار ليست هى بدار تكليف ، حتى يصح إبلام المؤمن وتكليفه المرور على ما هذا سبيله فى الدقة والحدة ؛ وأبفاً قد ذكرنا

(٢) فصلت ٢٤

(١) به ، فى م

(٦) محدودة من م

(١) النور ٢٤

(٢) فلو سأل ، فى م

(٥) فى السج الثانى ، فى م

(٧) ذلك يكون ، فى م

أن الصراط هو الطريق ، وما وصفوه ليس من الطريق بسبيل ، فقد
كلامهم فيه .

وقد حكى في الكتاب عن كثير من مشايخنا أن الصراط إنما هو الأدلة
الدالة على هذه الطاعات التي من تمسك بها نجى وأفضى إلى الجنة (١) ، والأدلة
الدالة على المعاصي التي من ركبها هلك واستحق من الله تعالى النار .

وذلك مما لا وجه له ، لأن فيه حملاً لكلام الله تعالى على ما ليس يقتضيه
ظاهره ، وقد كررنا القول في أن كلام الله تعالى فيها أمكن حملاً على حقيقة ،
فذلك هو الواجب دون أن يصرف عنه إلى المجاز .

وعلى أمان لا نعرف من الأصحاب من ذكر ذلك إلا شيئاً يحكى عن عاد ،
أن الصراط إنما هو الأدلة الدالة على وجوب هذه الواجبات والتمسك بها ،
وقبح هذه المقتضات والاجتناب منها ، والفائدة في أن جعل الله تعالى إلى دار
الجنة طريقاً حاله (٢) ما ذكرنا ، هو لكي يتمتع به المؤمن مسرة ولا يكاف
غماً ، وليضمنه اللطف في المصلحة على ما سبق في نظائره .

وأحوال القيامة وكيفية الإعادة ، أكبر من أن يحتملها هذا الوضع ، فتم
منها على هذا التقدير ، ونسأل الله السلامة عن عذابه والفوز بثوابه إن سأل
لا ينجب ، وهو قريب (٣) بحسب .

(٢) من حاله ، في س

(١) وأضى بها إلى دار الجنة ، في س

(٣) صحيح ، في س

الأصل الخامس

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

الأصل الخامس

وهو الكلام في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

وكان من حقا أن يذكر حقيقته الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، خير
أما قد (١) قدمناها في أول الكتاب فلا عيبها .

وجملة ما نقوله في هذا الموضع ، أنه لا خلاف بين الأمة في وجوب الأمر
بالمعروف والنهي عن المنكر ، إلا ما ينكح عن شريعة من الإمامة لا يقع بهم
وسلامهم (٢) اعتداد . والذي يدل على ذلك بعد الإجماع قوله « يا أيها الذين آمنوا
أما أخرجت للناس » (٣) الآية (٤) وقوله « يا أيها الذين آمنوا
أما أخرجت للناس » (٥) الآية (٦) وما يدل على ذلك مما روى عن النبي صلى
الله عليه وآله في « يا أيها الذين آمنوا أخرجت للناس » (٧) الآية (٨) .

والعرض للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أن (٩) لا يصح المعروف
ولا يقع المنكر ، متى جعل هذا العرض الأمر المسمى لا يجوز العدول عنه
إلى الأمر المسمى ، وهذا مقرر في العقول ، وإلى هذا (١٠) أشار على قوله :
« وإن طائفتان من المؤمنين اختلفتا فمصلحتهما بينهما فأن يفتخروا على الأخرى
فقاتلوا إلى قبيح » (١١) حتى في « إلى أمر الله » (١٢) الآية ، فبدأ أولا (١٣) بإصلاح
ذات الدين ، ثم بالفتنة بين لم يرتفع العرض إلا بها حسب ما ذكرناه .

(١) محدودة من م

(٢) آل عمران ١٨٠

(٣) محدودة من م

(٤) محدودة من م

(٥) محدودة من م

(٦) كالمهم ، و ١

(٧) محدودة من م

(٨) آيات ١٧

(٩) ذلك ، و م

(١٠) أمر الله ، و م

ولا خلاف في هذه الجملة بين شيخنا أبي علي وأبي هاشم ، وإنما الخلاف بينهما في أن وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يعلم عقلاً أو شرعاً .

فذهب أبو علي إلى أن ذلك يعلم عقلاً .

وقال أبو هاشم : بل لا يعلم عقلاً إلا في موضع واحد ، وهو أن يرى أحداً غيره يظلم أحداً فيلحقه بذلك غم ، فإنه يجب عليه النهي ودفعه دفعاً لذلك الضرر الذي لحقه من الغم عن نفسه ، فلما فباعدا هذا الموضع فلا يجب إلا شرعاً ، وهو الصحيح من المذهب .

والذي يدل على أن ذلك مما لا سبيل إلى وجوبه من جهة العقل إلا في الموضع الذي ذكرناه ، هو أنه إن وجب عقلاً فلما أن يجب للسمع أو لدفع الضرر ، ولا يجوز أن يجب للسمع لأن طلب الدفع لا يجب فلا أن لا يجب الإيجاب لأنه أولى ، فليس إلا أن يكون وجوبه لدفع الضرر على ما نقله .

فإن قيل : هلا جاز أن يكون الوجه في وجوبه هو أن لا يقع المنكر ولا يصح المعروف فيكون وجوبه معلوماً عقلاً فإن ذلك أمر مقول ؟ قيل له : لا ، لو كان كذلك لكان يجب أن يمنعنا الله تعالى عن المنكر وبلعنا إلى المعرفة ، ومعلوم خلافه .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون الوجه ^(١) في وجوبه ^(١) كونه لطفاً لنا ومصلحة ؟

قلنا : إن هذا وإن كان هو الوجه في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن

المنكر ، غير أنه لا يعلم ذلك من حاله إلا بالشرع ، لأنه ليس في قوة العقل أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يدعونا إلى الواجب وبصرفنا عن القبيح .

فإن قيل : أولستم قد عرقتم بمقول ^(١) أن معرفة الله تعالى لطف ، وأن معناه من هو كافر في الحل أو كان كافراً من قبل مفسدة ، فهلا جاز مثله في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . قلنا : إن هذا اقتراح على العقل وذلك مما لا وجه له ، فليس يجب إذا علمنا أمراً من الأمور عقلاً ، بأن قرر الله تعالى في عقولنا ، أن نعلم أيضاً بالعقل ما لم يقرره فيه ، ففسد هذا الكلام .

يبين ذلك ، أن ما قالوه جمع بين أمرين من غير علة جامعة بينهما ، فيقول لم : ما أسكرتم أما إنما علمنا كونه المعرفة لطفاً لما بالعقل ، لأنه قرر تعالى كونه لطفاً في عقولنا ، وهذا غير ثابت فيما نحن فيه ، فلا يجب أن نعلمه أيضاً بالعقل .

وأما ما يقوله أبو علي في هذا الباب ، فهو أنه لو لم يكن الطريق إلى وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر العقل ، اسكان يجب أن يكون المكلف معزى بالقبيح ، ويكون في الحكم كمن أبيع له ذلك ، وليس يصح ، لأن ذلك يقتضي أن لا يجب واجب ولا يفسح قبيح إلا والطريق إلى وجوبه أو قبحه العقل ، والإزام أن يكون المكلف معزى على القبيح ^(٢) وعلى الإحلال بما هو واجب عليه ، ويكون كأنه أبيع له ذلك ، ومعلوم خلاف ذلك .

يبين ذلك ويوضحه ، أن وجوب الصلاة وقبح الزنا إنما نعلمه شرعاً ، ثم لم يقتض أن يكون المرء من قبل كان معزى على القبيح أو الإخلال بالواجب ، أو يكون في الحكم كمن أبيع له شيء من ذلك .

(١) فيه ، في س

(١) بالعدل ، في س

(١) بالبيع ، في س

وبعد ، فكيف تصح هذه العبارة ، مع أن الإباحة ليس المرجع بها إلا إلى تعريف المكلف حسن العمل وأنه لا صفة له^(١) زائدة على حسنه ، إما بحاق العلم الضروري أو بنصب الأدلة ، فكيف^(٢) يصح إباحة ما ليس بإباح .

ومما يقوله^(٣) أيضاً : هو أنه قد ثبت أن الامتناع عن النكر واجب ، فيجب أن يكون المنع منه أيضاً واجباً ، لأنه لا فرق في قضية العقل بينهما .

وجوابنا ، لو كان الأمر على ما ذكرتموه^(٤) ، لكان يجب كما يتمتع القديم تعالى عن هذه القبائح أن يتمتعنا عن ذلك ويضطرنا إلى خلافه ، ومعلوم خلاف ذلك . فثبت بهذه الجملة أن الطريق إلى وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن النكر إنما هو السمع إلا في الموضوع الذي ذكرناه ، على ما يقوله أبو هاشم .

والشروط المعبرة في هذا الباب قد ذكرناها في أول الكتاب ، فن استكمل تلك الشروط لزمه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ومن لم يستكملها لم يلزمه .

واعلم أن بين الأمر بالمعروف والنهي عن النكر فرقاً من حيث أن في الأمر بالمعروف يكفي مجرد الأمر به ، ولا يلزمنا حمل من ضيمه عليه ، حتى ليس يجب ماها أن عمل بترك الصلاة على الصلاة حملاً ، وليس كذلك النهي عن المنكر فإنه لا يفي فيه مجرد النهي عند استكمال الشروط ، حتى بمنه^(٥) منعاً ، ولهذا فلو ظنر ما بشارب خمر وحصلت الشروط المعبرة في ذلك ، فإن الواجب علينا أن نشاه^(٦)

(١) صفة ، في أ
(٢) يقول ، في أ
(٣) منعه عن المنكر
(٤) وأكب ، في م
(٥) ذكرته ، في م
(٦) سبى عنه ، في م

بالقول لاين ، فإن لم ينته خشنا له القول ، فإن^(١) لم ينته ضربناه ، فإن^(٢) لم ينته قائلناه إلى أن يترك ذلك .

واعلم أن مشايخنا أطلقوا القول^(٣) في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، والواجب أن يفصل القول فيه^(٤) يقال :

المعروف ينقسم إلى ما يجب ، وإلى ما هو مندوب إليه ، فإن الأمر بالواجب واجب ، وبالمندوب إليه مندوب غير واجب ، لأن حال الأمر لا يزيد على حال الفعل المأمور به في الوجوب .

وأما الناكيز فمضى كلها من باب واحد في وجوب النهي عنها ، فإن النهي إنما يجب لقبحها ، والقبح ثابت في الجميع .

غير أنها تنقسم إلى ما يختص المكلف ، وإلى ما يتعداه .

وما يختصه^(٥) فينقسم إلى ما يقع به الاعتداد ، وإلى ما لا يقع به الاعتداد .

فأما ما يقع به^(٦) الاعتداد ، فإن النهي عنه واجب من جهة العقل والشرع جميعاً ، أما من جهة العقل فلا^(٧) يدفع عن نفسه بالنهي عنه الضرر ، ودفع الضرر عن النفس واجب ، وأما من جهة الشرع فلا أن قوله تعالى : **كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ**^(٨) بأمرون بالمعروف ونهون عن المنكر^(٩) ، لم يفصل بين أن يكون هذا الضرر^(١٠) مما يختص به الاعتداد .

(١) و (٢) ولن ، في م
(٣) محذوفة من م
(٤) محذوفة من م
(٥) محذوفة من م
(٦) الآية ، في م
(٧) يحسنه ، في م
(٨) محذوفة من م
(٩) الآية ، في م
(١٠) يحسنه ، في م

وأما ما لا يقع به الاعتداد ، فذلك كأن يحاول أحدا اغتصاب دائق من ماله وهو بمنزلة فارون في اليسار ، فإنه لا يجب النهي عنه إلا سماعاً ، فأما من حبة الفل وهو غير مستضر به فلا يجب ، هذا فيما يختصه (١) .

وأما ما يمتداه ، فإنه يقسم إلى ما يقع به الإعتداد فيجب النهي عنه (٢) شرعاً وسفلاً إن لحق قلبه به مضع ، وإلى ما لا يقع به الاعتداد فلا يجب النهي عنه ، إلا شرعاً ، وهذه بقية القول في هذا الفصل .

فصل

وقد أورد رحمه الله بعد هذه الجملة ، الكلام في أن (٣) الفكر إذا كان . باب الاعتقادات وكيفية النهي عنه ، ثم عطف عليه الكلام فيمن أورد (٤) عنه كيف يتوب . وهذا الفصل الأخير بباب التوبة أليق وبذلك الموضع أس غير أنا لا نحالفه في ذلك بل نوافق عليه

وجملة القول في ذلك ، أنه لا فرق في باب (٥) التائب بين أن تكون من أفعال القلوب ، وبين أن تكون من أفعال الجوارح في أنه يجب النهي عنه ، إذ النهي عنها إنما وجب لقبها ، والقبح يعمها .

ومنى فصل بينها بأن أفعال القلوب مما لا يمكن الإطلاع عليها ، فذلك أورد مضية عنا ، وما هذا سبيله لا يجب النهي عنه .

قلنا : إن في أفعال القلوب ما يمكن الإطلاع عليه ، فقد علمنا من حال العلم . بعضهم لبني أمية واعتقادهم فيهم ، وكذلك فإنما نعلم ضرورة من حال .

يدرس طول عمره مذهباً من المذاهب وينصره ويدعو الناس إليه ويبذل جهده فيه وفي الدعاء إليه أنه معتقد لذلك المذهب ؛ وإذا قد تقرر أن الإطلاع على الاعتقاد ممكن ، وصح لدينا خطأ بعض الاعتقادات وفسادها ، وكونها من باب التاكير ، فإنه يلزمنا النهي عنها على حد لزوم النهي عن غيرها من التاكير ، فهذا (٦) جملة ما يلزم (٧) تحصيله في الفصل الأول .

أما الفصل الثاني :

فالأصل فيه ، أنه من اعتقد اعتقاداً ثم ظهر له فسادُه وكونه خطأ باطلاً ، فإن الواجب عليه أن يتوب عنه ويندم عليه لا محالة ، إلا أنه لا يحلو ؛ إما أن يكون قد أظهره من نفسه فظهر وانتشر واطلع عليه الناس ، أو لم يظهره لأحد ولم يطلع عليه أحد كغناه التوبة بينه وبين الله تعالى ، وإن أظهره حتى أطلع عليه غيره ، فلا يحلو ؛ إما أن يكون قد دعا إليه أو لم تكن منه الدعوة ، فإن لم يدع غيره إليه غير أنه ظهر منه ذلك وعرف هو به ، فإن الواجب عليه أن يتوب من ذلك سراً وبين يدي الذين قد عرفوه بذلك المذهب والاعتقاد القاسد كيلا يتهموه به بعد ذلك ، وإن كان منه إلى ذلك المذهب والاعتقاد القاسد دعوة فلا يحلو ، إما أن يكون قد قبل منه غيره أولاً ، فإن (٨) لم يقبل منه غيره كغناه التوبة بين يديه على الحد الذي ذكرناه ؛ فإن قبل ، فإن الواجب عليه أن يتوب عن ذلك ويعرف ذلك الغير الذي قبل منه توبته عنه ، وأنه قد تبين له فساد ذلك الاعتقاد . ثم هل (٩) يجب عليه (١٠) إفساد ذلك المذهب ، وحل تلك الشبهة التي ألقاها إليه ؟ ينظر (١١) ، فإن كان في الناس من يقوم مقامه في حل تلك

(٢) يجب ، ق م

(٤) يلزمه ، ق م

(١) هذا هو ، ق م

(٢) فإن كان ، ق م

(٥) طر ، ق م

(٢) محدودة من م

(٤) محدودة من م

(١) يحسنه ، ق م

(٢) محدودة من م

ورأى الموء في خلاف ما حكم به ، وإما (١) أن لا يكون قد وفى الاجتهاد حقه بل حكم بما بدا له ؛ فإن كان الأول فلا شيء عليه البتة ، إدا الاجتهاد لا ينقص الاجتهاد ، اللهم إلا أن يكون قد ظهر له أن القوة في أحد الوجهين قبل الحكم إلا أنه حكم بالأصعب عدله ، فيبذل مدحه للحكم بالأقوى ورجوع إلى المحكوم عليه (٢) وبيان أن الحكم كيت كيت ، وإن كان الثاني فإن الواجب أن يتوب عن ذلك وبين للمحكوم له والمحكوم عليه أن الحكم كذا وكذا وأن لم أحكم يوم حكمت عن اجتهاد . فهذه طريقة القول في ذلك .

فصل في الإمامة (٣)

وقد اتصل بياب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الكلام في الإمامة ؛ ووجه اتصاله بهذا الباب أن أكثر ما يدخل في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يقوم بها إلا الأئمة .

وجملة ذلك أن معرفة الإمام واجب ، ولنا نفي به أنه يجب معرفته سواء

الشبهة عليه لم يلزمه إلا القدر الذي ذكرناه ، ويكون حل تلك الشبهة عليه من فروض الكفايات ، وإن لم يكن في العلماء من يقوم مقامه في حل (١) تلك الشبهة ، أو كان في العلماء الذين يقومون مقامه في الحل كثرة ، غير أن لسانه مزية على بيانهم ، فإن الواجب أن يظهر من ذلك الاعتقاد التوبة ، ثم يبين وجه الخطأ فيه ويحل له الشبهة التي ألقاها إليه ، فهذه (٢) طريقة القول في ذلك .

ومما يشبه هذه الجملة ، الكلام في المعنى إذا أخطأ ، ما الذي يلزمه إذا أراد التوبة عنه ؟ وجملة القول فيه : أن من أفتى ، وإما أن تكون فتواه فيهما الحق فيه واحد وأخطأ فيلزمه التوبة عنه وأن يذكر للمستفتي خطئه في ذلك ، وإما أن تكون فتواه فيما لا يتمين الحق فيه واحد بل يكون طريقه الاجتهاد ، ثم إنه في ذلك بين أن يكون قد وفى الاجتهاد حقه غير أنه ترجح لديه وجه على الوجه الذي أفتى به فلا يلزمه والحال هذه شيء ، إذ لم يكن عليه غير تأدية الاجتهاد حقه وقد فعل ، وبين أن لا يكون قد وفى الاجتهاد حقه بل أفتى بما بدا له ، فيلزمه والحال هذه أن يتوب عن ذلك ، وبين للمستفتي أن قد قصرت في الجواب ولم أؤد الاجتهاد حقه .

وقريب من هذا ، الكلام في الحاكم إذا أخطأ في الحكومة ، لأنه (٣) إما أن يكون قد حكم بما الحق فيه واحد ، أو بما طريقه الاجتهاد . فإن كان قد حكم بما الحق فيه واحد وأخطأ لزمه أن يتوب عن ذلك ويظهر للمحكوم له والمحكوم عليه خطئه في الحكم ، وإن حكم بما في طريقه الاجتهاد ، وإما أن يكون قد وفى الاجتهاد حقه وحكم بما أدى إليه الاجتهاد ثم يعبر عنه في الاحتمار

(١) أما ، في الأصل

(٢) عليه ، في م

(٣) عن القاضي موصوع الإمامة واختلاف الأئمة فيه مذنية كبيرة . فقد وصف عليه الجزء العشرين من كتاب النقي ، وتناول بإفاحة في المحيط ، وكان لكتابه أثرها الكبير في التمسك الإسلامي ، فأما المؤيدون رأيه فقد عموا نحوه في تنوير الموصوع وتخصيصه ، فسكان أعاد الدراسات التي كتبت بعده مطبوعة بخطه ، وأما المحققون فقد ألفوا كتباً بذاتها في عرض رأيه أو أشاروا إلى ما كتب في مؤلفاتهم . ومن الذين ألفوا ضد الشريف الرضي الإمامي الذي وضع كتاباً باسم الثاني في نفي الإمامة كما وردت في النقي ، أما القاضي جعفر بن عبد السلام الزيني فقد كتب في الرد على القاضي الحاشي في المحيط بالكيف حول موضوع الإمامة ، وألف أبو الحسين البصري كتاباً في نفس الشقاق وأيد القاضي . ويجب أن نلاحظ هنا أن معلق شرح الأصول ما كديم ريدي ولقد كان فيه كتب هذا الموضوع عالماً لقاضي عبد الجليل .

(٢) هذه ، في م

(١) معذوفة من م

(١) معذوفة من م

(٢) لأنه لا يخلو ، في م

كان أو لم يكن ، وإنما^(١) المراد إذا كان ظاهراً يدعو إلى نفسه ، ولا خلاف في هذا إلا شيء يحكى عن قاضى القضاة أبى الحسن على بن عبد العزيز الجرجاني ، ومن البعيد أن يكون قد أنكر ما قلناه ، وإنما الذى يقوله أن ذلك لا يجب على الكافة والموام ، وإنما هو من تكليف العلماء .

فقد حصل لك أننا أدعينا من وجوب معرفة الإمام على الحد الذى قوله مجمع عليه .

واعلم أن الكلام فى الإمامة يقع فى خمسة مواضع : أحدها فى حقيقة الإمام ، والثانى فيما له ولأجله يحتاج إلى الإمام ، والثالث فى صفات الامام ، والرابع فى طرق الإمامة ، والخامس فى تعيين الامام .

أما الفصل الأول

وهو أن الامام فى أصل اللغة هو المقدم ، سواء كان مستحقاً للتقديم أو لم يكن مستحقاً . وأما فى الشرع فقد جملة اسمائه له الولاية على الأمة والنص . . . فى أمورهم على وجه لا يكون فوق يده يد ، احترازاً عن القاضى والمتولى . فإنهما يتصرفان فى أمر^(٢) الأمة ولكن يد الامام فوق أيديهم . هذا^(٣) هو الفصل الأول .

وأما الفصل الثانى

وهو الكلام فيما له ولأجله يحتاج إلى الامام . اعلم^(٤) أن الامام إنما هو إليه لتنفيذ هذه الأحكام الشرعية ، نحو إقامة الحد وحفظ بيضة البلد^(٥) النفور وتجييش الجيوش والنزو وتمديد الشهود وما يجرى هذا الجرى .

ولا خلاف فى أن هذه الأمور لا يقوم بها إلا الأئمة ، إلا فى إقامة الحد والنزو ، فنحن أن إقامة الحدود والنزو كثيرهما من هذه الأشياء التى عددناها فى أنه لا يقوم بها إلا الأئمة ، والدليل عليه إجماع أهل البيت عليهم السلام وإجماعهم حجة على ما سيبنى . من بعد إن شاء الله تعالى .

وقد ذهبت الامامية إلى أن الامام إنما يحتاج إليه لتعرف من جهته الشرائع ، والذى يدل على فساد مقالاتهم هذه ، هو أن الشرائع معروفة^(١) أدلتها من^(٢) كتاب الله تعالى وسنة الرسول^(٣) عليه السلام وإجماع أهل البيت وإجماع الأمة ؟ فأى حاجة بالأئمة إلى الامام ؟ وفيهم من قال بأن الحاجة إلى الإمام هو لأنه لطف فى الدين وذلك مما لا دلالة عليه . وبعد ، فكيف يجوز أن يفتى الامام عن الأمة طوال هذه اللدة ، مع كونه لطفاً فى الدين ، ومع أن الحاجة إليه بهذه الشدة .

فإن قيل :^(٤) إن هذا الذى ذكرتموه إنما يدل على فساد ما يقوله هؤلاء ، فما دليلكم على صحة ما اخترتموه مذهباً .

قلنا : الاجماع ، فقد اتفقت الأمة على^(٥) اختلافها فى أعيان الأئمة أنه لا بد من إمام يقوم بهذه الأحكام وينفذها ، وإجماع الأمة حجة لقوله صلى الله عليه وسلم : عليكم بالسواد الأعظم ، وقوله : لا تجتمع أمتى على الضلالة . وما يدل عليه أيضاً آية المشاقة والاستدلال بها مشروح فى مجموع العمدة .

وأما الفصل الثالث

فى صفات الإمام ؛ اعلم أن الإمام يجب أن يكون من منصب مخصوص

(٢) محذوفة من م

(١) بل ، فى م

(٤) فاعلم ، فى م

(٣) فهذا ، فى م

(٥) الإسلام ، فى م

(١) مطبوعة ، فى م

(٢) من الكتبينة والسنة لرسول الله ، فى م

(٢) قال ، فى م

(٤) مسح ، فى م

خلاف ما يمكن من طائفة من الخوارج ، ولا يمكن هذا القدر حتى يكون فاطمياً ،
ثم لا يجب أن ^(١) يكون حنياً أو حنياً بل الذي لابد منه هو أن
يكون من أحد البطنين ، ويجب أن يكون مبرزاً في العلم مجتهداً ولا خلاف فيه
وإنما اختلفوا في القاضي . وقد حكى ^(٢) عن أبي حنيفة ، أنه لا يجب في القاضي
أن يكون مجتهداً ، وإن كان قاضى القضاة استبعد عنه هذه الحكاية وقال : إنما
أراد به أنه ليس يجب أن يكون حافظاً لكتب الفقهاء وترتيب أبوابها ، وهكذا
غرضنا إذا اعتبرنا كون الإمام مجتهداً ، فليس من ضرورته أن يكون حافظاً
لكتب الفقهاء وحكاياتهم وترتيب أبواب الفقه بل إذا كان بحيث يمكنه
المراجعة إلى العلماء وترجيح بعض أقوال بعضهم على البعض كفى ، ^(٣) غير أنه
لا يكون على هذا الوصف حتى يعلم شيئاً من اللغة ، ليتمكن النظر في كتاب الله تعالى ^(٤)
ومعرفة ما أراده بخطابه وما لم يردده ، وإن كان في معرفة مراد الله بخطابه
وغير ذلك محتاج إلى أمور آخر غير العلم بالعربية المجردة ، وهو أن يكون
عالمًا بتوحيد الله تعالى وعمله ، وما يجوز على الله تعالى من الصفات وما لا يجوز ،
وما يجب له من الصفات وما لا يجب ، ويكون عالمًا بنبوة محمد صلى الله عليه ؛
فإن قولنا ينبغي أن يكون مجتهداً يجمع هذه الأمور كلها .

ولا بد مع هذه الشروط أن يكون ورعاً شديداً ، يوثق بقوله ويؤمن منه
ويستمد عليه ، وأن يكون ذا بأس وشدة وقوة قلب وثبات في الأمور .

فهذه جملة ما يعتبر من الأوصاف في الشخص حتى يصلح للإمامة .

فأما الأول ، وهو أنه يكون من منصب مخصوص فلا بد من اعتباره لدلالة
الإجماع ، فإن أما بكر لما ^(١) ادعى بحضرة الجماعة أن الأئمة من قریش لم ينكر
عليه أحد .

وأما كونه عالمًا بحيث يصح معه مراجعة العلماء والفرق بين ضعيف الأقوال
وقويها ، فإنه لو لم يكن عالمًا لم يمكنه القيام بشئ من هذه الأحكام التي احتيج
إليه لمكانها ، فإما من شئ منها إلا ومن لا علم له بهذه الجمل التي عددناها
لا يتأتى منه تنفيذها .

وأما العفاف والورع ، فلا بد لو كان متبتكاً لم يجز له تولية القضاة
ولاعتدیل ^(٢) الشهود واقامة الحدود وسد النفور بالاجماع . يبين ذلك بوضوحه ،
أن بالاتفاق ^(٣) منع من جواز التولية من قبل قطاع الطريق ، فلا وجه لذلك
إلا تهتكهم وتظاھرم بالنسب ، فإذا كان الإمام بهذه الصفة لم يكن إماماً
ولا جاز التولى من قبله .

وأما الشجاعة وقوة القلب ، فلا بد لو لم يكن كذلك لم يمكنه تجهيز الجيوش
وسد النفور والفرز إلى ديار الكفرة ، وقد ذكرنا أن هذه الأحكام هي التي
أحوجت إلى الإمام .

وأما الفصل الرابع

وهو الكلام في طرق الإمامة . فقد اختلف فيه ؛ فنحن نأخذ أنه النص
في الأئمة الثلاثة والدعوة والمخرج في الباقي ، وعند المنزلة أنه المقعد

(٢) وتديل ، في ص

(١) حين ، في ص

(٣) الاتفاق ، في ص

(٢) مخدوفة من ص

(١) حتى ، في ص

(٣) مخدوفة من ا

والاختيار وإليه ذهب الجبهة ، ويعكس عن الجاحظ أن الطريق إلى الإمامة إنما هو كثرة الأعمال ، وإلى قريب من هذا ذهب عباد في طريق النبوة ، فقد قال إن طريقها الجزاء على الأعمال ، وقالت الخوارج إن طريقها العلة ، وقالت العباسية بل ^(١) طريقها الإرث ، وقالت الإمامية والبكرية إن طريقها النصر .

ونحن إذا أردنا تصحيح ما اخترناه من المذهب فلما طريقان : أحدهما هو أن تبدأ بالدلالة عليه ، والثاني ^(٢) أن نبين فساد هذه المقالات كلها حتى لا يبقى إلا ما نقوله .

أما الذي يدل على ما ذهبنا إليه ابتداء : الإجماع : فلا خلاف بين الأمة أن من انتدب لنصرة الاسلام وناشد الطلعة وكان مستكلاً لهذه الشرائط التي اعتبرناها ، ^(٣) فإنه يجب على الناس مبايعته والالتحاق به ، وكذلك فقد امن أهل النبی صلى الله عليه وعلى آله على أن طريق الإمامة إنما هو الدعوة والمروج على الحد الذي ذكرناه ، هذا إذا أردت ابتداء الدلالة على ذلك .

فأما إذا أردت هذه المقالات ، فإن الذي يشبه الحال فيه ليس إلا إمالة المعتزلة ، وما عداها فظاهر السقوط .

وإذا أردت إفساد مقالاتهم فلك في طريقان :

أحدهما ، هو أن تطالبهم بتصحيح ذلك وتفسد عليهم ما يحتاجون به ،

والثاني هو أن تبدأ بالدلالة على فساد مقالاتهم

أما الطريق الأول ، فهو أن تقول ^(١) : ما دليلكم على أن المقد والاختيار طريق الإمامة ؟ فإن قالوا : إن الإمامة عقد من العقود ، بل هي من ألقا رتبة وأعظمها منزلة فلا بد من عاقد يقصد بها للمقدوله ، قلنا : هب أن الأمر على ما ذكرتموه فمن أين أن الإمامة عقد ، وأن العقد لا بد له من عاقد بمقدوله ، فمن أين أنه لا يجوز أن يكون العاقد نفس الامام حتى يمتد لنفسه على الحد الذي نقوله ، وصار الحال فيه كالحال في النفور . وهكذا تتبع ^(٢) كلامهم وتفسد عليهم الوجوه التي بذكرونها في هذا الباب ، فهذه طريقة القول في ذلك .

وإذا أردت ابتداء الدلالة على فساد مذهبهم ، فالأصل فيه أن تقول :

لو كان الأصل في الإمامة إنما هو المقد والاختيار لكان لا بد من أن يكون إليه طريق ، والطريق إليه إما ^(٣) العقل أو الشرع ، والعقل بما لا يجوز أن يكون طريقاً إليه لأن الإمامة حكم شرعي فيجب أن يكون الطريق إليه ^(٤) أيضاً شرعياً ، وإذا كان الطريق إليه الشرع ، فإما أن يكون الكتب أو السنة أو الإجماع ، وشيء من ذلك غير ثابت هناك .

قالوا : إن الإجماع حاصل على ذلك ، فنعلم أن غراً من الصحابة حضروا السقيفة وعقدوا الأبي بكر الإمامة ولم ينكر عليهم أحد ، ولم يقل أن المقد ليس بطريق إلى الإمامة ، وفي ذلك ما نقوله : يبين ذلك ^(٥) ويوضحه ^(٦) ، أن الصحابة يومئذ كانوا بين مبايع عاقد ، وبين متابع ، وبين ساكت سكوتاً يدل على الرضى ، وهذه ^(٧) صورة الإجماع .

(٢) وردت ، هذه

(٤) إليها ، في من

(٦) وهذا ، في من

(١) قول لهم ، في من

(٢) لما يكون ، في من

(٥) محمولة من من

(٣) الآخر ، في من

(١) لمن ، في من

(٣) متروكاً ، في من

وربما يؤكدون ذلك ، بأن عمر جعل الأمر شورى بين ستة ولم ينكر عليه أحد ، ولو كان طريق الإمامة غير العقد والاختيار لأسكروا عليه ، بل كان لا يدخل على بن أبي طالب تحت الشورى ، ويقول : إن الله قد نص على محمد في كتابه وكذا (١) الرسول ، فلم أدخل معكم في الشورى ، وهذا الأمر لا ... لنفري فيه ؟

وجوابنا ، أن هذا إنما يصح لو ثبت أن المعابة كانوا بين مبایع ومنايع وسأكت سكوتاً يدل على الرضى ، وهذه صورة الإجماع ، ونحن لا نعلم ذلك ، فنعلم أن علياً عليه السلام لما امتنع عن البيعة عموا على دار فاطمة ، وكذلك ، فإن عماراً ضرب وأن زبيراً كسر سيفه ، وسلمان استخف به ، فكيف (٢) يدعى الإجماع مع هذا كله ، وكيف يعمل سكوت من سكت دليلاً على الرضى ، وأما دخوله عليه السلام في الشورى ، فلا أنه كان صاحب الحق ، ولصاحب الحق أن يطلب حقه بما يمكنه ، فلا يصح ما ذكرتموه .

وقد اعترضت للمتزلة على الذي اخترناه من وجوه تقدم بعضها ولم يتقدم البعض .

فما لم يتقدم قولهم : إنما قد (٣) فسرتم به الدعوة والخروج من حكم الإجماع ، فكيف يحمل طريقاً إليها ؟ قاناً : لا يمنع ذلك ، فإن أحد الأمرين يتفصل عن الآخر .

ومن ذلك قولهم : إن الدعوة والخروج لو كان طريقاً للإمامة ، لكان ... إذا اتفق الدعوة من شخصين يصلح كل واحد منهما لذلك ، أن يعتقد أمرهما

وبصيرا إمامين لحصول الدعوة والخروج ، وذلك لم يذكره أحد سوى ناصركم (١) وأنتم قد تناولتم (٢) كلامه كيلاً يلحقه خرق الإجماع . وجوابنا ، إن ذلك قلما يتفق في وقت واحد ، ولو اتفق فالواجب أن ينظر فيمن سبقت دعوته ، فأيهما سبقت دعوته فهو الإمام . وإن اتفق مبهما الدعوة في وقت واحد ، فإنه لا يتعقد إمامة واحد منهما ، وصار الحال في ذلك كالحال في ولى النكاح ، فكما أنه لا يتعقد النكاح ما لم يسبق أحد العقدين على الآخر ، كذلك ههنا .

وعلى أن هذا لازم لم في العقد والاختيار ، فيقول لم : ما تقولون لو اتفق العقد والاختيار على شخصين يصلحان للإمامة ، وكل ما ذكروه (٣) من عذر (١) هناك فهو عذر لنا ههنا .

واعلم أن أبا على وأبا هاشم لم يختلفا في أن الشخصين إذا عقد لهما فإن الإمام هو من عقد له أولاً ، وإنما الخلاف فيما (٥) إذا اتفق العقد لهما دفعة واحدة . فعند أبي هاشم أنه لا يتعقد إمامة واحد منهما كما في ولى النكاح فلا بد أن يعقد ثانياً لأحدهما ، وقد قال أبو على : إنه لو اتفق العقد لهما جميعاً في حالة واحدة فإن الواجب أن يقرع بينهما ، وعلى الأحوال كلها فما أمكنهم ذكره في العقد يمكننا أن (٦) نذكره في الدعوة إذ لا فصل .

وأما الفصل الخامس .

في تعيين الامام : اعلم أن مذهبنا ، أن الإمام بعد النبي صلى الله عليه ، على ابن أبي طالب ، ثم الحسن ثم الحسين ، ثم زيد ابن على ، ثم من صار بسيرتهم

(١) أولئك ، في ص

(٢) غدره ، في ص

(٣) محذوفة من ص

(١) ناصر لكم ، في ص

(٢) يذكر ، في ص

(٣) فيه ، في ص

(٢) كتب ، في ص

(١) وهكذا ، في ص

(٢) محذوفة من ص

وعند المتهزلة، أن الإمام بعد رسول الله صلى الله عليه، أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي عليه السلام، ثم من اختارته الأمة وعقدت له، ممن تخلق بأخلاقهم وصار بيوتهم، ولهذا تراءى يستقلون إمامة عمر بن عبد العزيز، لما سلك طريقهم.

وعند الإمامية أن الإمام بعد الرسول صلى الله عليه، علي ثم الحسن ثم الحسين إلى تمام اثني عشر، فهذه طريقة القول في تعيين الإمام وذكر الخلاف.

فصل

اعلم أن من مذهبنا أن الزمان لا يخلو^(١) عن إمام، ولنا نفي به أنه لابد من إمام متصرف بالعلوم أنه ليس، وإنما المراد به ليس يجوز خلو الزمان عن يصلح للإمامة.

هل يجوز خلو الزمان من إمام

ثم إن العلم بالحاجة إلى الإمام لا يجوز أن يكون عقلياً، بل إنمائي^(٢) معناه شرعاً، وقد خالفنا في ذلك أبو القاسم، وقال: إنا نعلم وجوب الحاجة إلى الإمام عقلاً، وإليه ذهب الإمامية.

ويقولون: إن الإمام لابد من أن ينص الله تعالى عليه لحاجة الناس إليه.

وأبو القاسم يقول: يجب على الناس أن ينصبوه إن لم ينص الله تعالى عليه، لأن مصلحتهم في ذلك؛ وهذا يحتمل أن يريد به المصلحة الدينية على ما نقوله الإمامية إن الإمام لطف في الدين، ومحتمل أن يريد به المصلحة الدينية على ما نقوله ببعض أصحابه. فإن أراد به الأول، فالفرق بينه وبين الإمامية هو^(٣).

الوجه الذي ذكرته، ولأجل ذلك لا يجب في الإمام أن يكون معصوماً وأوجبت الإمامية ذلك، وإن أراد الثاني، فالفرق بينه وبين الإمامة ظاهر، لأنهم يقولون إن الإمام لطف في الدين كعرفة الله بتوحيده وعدله وغير ذلك من الأنطاف، وهو لا يقول به.

والذي يدل على فساد مقالهم، هو أنه لو كان العلم بوجوب وجود الإمام عقلياً، لكان لابد من أن تكون الحاجة إلى الإمام أيضاً في العقليات، ومعلوم أن الإمام إنما يحتاج إليه لتنفيذ الأحكام الشرعية، فكيف يصح أن تعلم الحاجة إليه عقلاً.

فإن قيل: هلا جاز أن يحتاج إلى الإمام في العقليات؟ قلنا: إنه لو احتج إليه في ذلك لكان لا تخلو الحاجة إليه من أن تكون لمنافع دينية أو دنيوية.

ولم يمز أن تكون الحاجة إليه للمنافع^(١) الدنيوية، كأن يقال يحتاج إليه لتعرف من جهة الأغذية من السمومات وما يصير مما ينفع، فإن ذلك مما يمكن معرفته بالسير والأخبار، ولذلك يشترك في معرفته العقلاء وغير العقلاء من البهائم ونحوها، ولأن ذلك يمكن أن يعرف من^(٢) واحد فلا يحتاج إلى غيره فيقبح في حاجة الناس إلى الإمام في سائر الأزمان.

وإذا قيل بالحاجة إليه للمنافع الدينية فلا يخلو: إما أن يحتاج إليه في التكاليف العقلية أو السمعية، فإن احتج إليه في التكاليف العقلية لم يمز وإلا احتج الإمام إلى إمام آخر، والكلام في ذلك الإمام كالكلام فيه فيسلسل، ولأنه لا يحتاج في شيء من التكاليف العقلية إلا إلى الاقدار والتمكين وإزاحة

(١) من أن تكون للمنافع، نعم، وفي أصلها، للمنافع.
(٢) من أنه، نعم.

(١) لا يجوز أن يخلو في من
(٢) محذوفة من من
(٣) محذوفة من من

العلة بالأنطاف ، ولا تأثير للإمام في شيء من ذلك بل حاله وحال غيره في هذا .
الأمور على سواء .

فإن قيل : ما أنكرتم أن له مزية على غيره من حيث يتلاق بوجوده لطف
للكلف (١) . قلنا : إذا قيل بوجوده لطف للكلفين (٢) وصلاحيهم (٣) ، فإنه المراد
أن يؤدي عليهم عن الله تعالى ما فيه صلاحهم أو يقوم بمصالحهم ، وأى ذلك
من هذين الأمرين فلا حظ للإمام فيه .

وبعد ، فلا يكون ذلك كذلك إلا والطريق إليه الشرع وفي ذلك
ما نضله .

فإن قيل : إن وجود الإمام لطف من وجه آخر ، وهو أن الناس يطيعون
الله تعالى ويتجنبون المعاصي اقتياداً لأمره واتساعاً له وانحرافاً في سبيل طاعته ،
قلنا : إن ذلك مما لا نعلمه من حال جميع الناس ، بل في الآدميين من إداول
عليه غيره كان ذلك داعياً إلى الفساد ، وعلى هذا فإن أبا جهل لما بعث إليه
النبي صلاته الله عليه ، كان قد باغى في العناد وترك الاستسلام والاختيار إلخ . ثم
لم يطع كثيره وكذا الحال في غيره من الكفرة .

وبعد ، فهذا الكلام بوجب على قائله وجود الأئمة الكثيرة ، فإن هذا
العرض لا يندفع بإمام واحد والناس في العالم معترقون ، بل الواجب أن يكون
في كل محلة إمام ، ليكون أهل تلك المحلة إلى الطاعة أقرب ، اقتياداً له وما به
لرضاه ، وفي ذلك الفساد ما لا ينبغي على أحد .

(١) للكلفين ، في م
(٢) فإنه يراد ، في م
(٣) للكلفين ، في م

(٢) للكلفين ، في م

فصل

اعلم أما قد قدمنا الكلام في طريق الإمامة واختلاف الأقوال فيها ، غير
أنا معيده ههنا على نوع من الاختصار ، ونضم إليه ما يشذ (١) ويسقط ، فنقول :
إن الريدية اتفقوا على أن الطريق إلى إمامة علي بن أبي طالب والحسن
والحسين عليهم السلام النص الحق ، وأن الطريق إلى إمامة الباقين الدعوة
والخروج . ثم اختلفوا في أنه هل (٢) يجب تنسيق من أنكر النص على هؤلاء الثلاثة؟
فقال بعضهم : يجب تنسيقه وهم الجارودية ، وقال آخرون لا يجب (٣) وهم
الصالحية .

وأما الإمامية فقد ذهبت إلى أن الطريق إلى إمامة الاثنى عشر النص
الحق الذي يكفر من أنكره ، ويجب تكفيره ، فكفروا بذلك صحابة (٤)
النبي عليه السلام .

وقد وافقهم البكرية والكرامية في أن طريق الإمامة إنما هو النص ،
غير أنهم ذهبوا إلى أن المنصوص عليه بعد النبي عليه السلام أبو بكر ، وإليه
ذهب الحسن البصري .

واستدلوا على ذلك بقوله تعالى : « لئن لم نذهبنا من الأعراب مستدعون إلى
قوم أولى بئس شديد تغفلونهم ويضلون » (٥) فيقولون : إنه ورد في أبي بكر ،
فهو أول من دعا إلى أهل الردة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ وذلك مما لا يعلم
لهم أن المراد به أبو بكر ، بل الصحيح أنه في علي عليه السلام ودعائه إلى قتال
من قاتلهم من القاسطين والمارقين والناكثين .

(١) شذ منه ، في م
(٢) بعضهم ، في م

(٣) قاله من م

(٤) أسباب ، في م (٥) المنع ١٦

ومتى قيل : إن الآية تقتضى إمامة من دعا إلى قتال الكفرة وعلى لم يدع إلا إلى قتال أهل القبلة من أهل البنى، قلنا : ليس في قوله تعالى : أو يسلمون ما ظنتموه .

وربما يستدلون بتقديم النبي صلى الله عليه وسلم إياه في الصلاة ، وذلك أيضا فمن البعيد ، لأن النبي صلى الله عليه وسلم قدم كثيرا من الصحابة للصلاة ولم يدل على إمامتهم . وبعد ، فإن الإمامة في الصلاة بمنزل عن القيام ^(١) بالإمامة الكبرى والقيام بأمر الأمة ، ولهذا يصلح لأحدهما العبد دون الآخر ، فكيف قاسوا أحد الأمرين على الآخر ، وما وجه الشبه بينهما .

وأما الممتزلة ، فقد ذهبت إلى أن طريق الإمامة العقدة ^(٢) والاختيار ، ورامت تصحيح ذلك بوجوده تقدم بعضها وهذا باقيا :

قالوا : طريق الإمامة الاتفاق إما العقد والاختيار ، أو النص ، وقد بطل النص فلم يبق إلا العقد والاختيار .

قالوا : والذي يدل على أنه لا نص ، هو أنه لو كان كذلك لكان ^(٣) لا يجوز : إما أن يكون نصا جليا أو خفيا . لا يجوز أن يكون نصا جليا ، لأنه لو كان كذلك لكان يجب أن يكون الراد كافرأ لرد ما هو معلوم ضروره . دين النبي صلى الله عليه وسلم ، وفي ذلك تكفير الصحابة على فحش القول به . ولما كان لا يجوز أن يخفى الحال فيه لأن هذا هو الواجب فيما علم ^(٤) ضروره ، لولا ذلك وإلا كان يجوز أن يكون الله تعالى قد تمبدا بصلاة سادسة ويصح إلى غير بيته الحرام إلا أنه خفي على الناس أمره ولم يظهر ، وذلك شنع عمرة . مسا . النص الجلي ^(٥) .

(٢) إما هو العقد ، ففى من

(٤) يعلم ، ففى من

(١) مخلوقة من من

(٢) مخلوقة من من

(٥) بالجلي ، ففى من

وأما النص الخفى ^(١) فإنه كان يجب أن لا يذهب الصحابة بأسرهم عن الغرض به ، فقد كانوا في غاية المعرفة بالقاصد وما يجرى هذا الجرى ، وفي علمنا بأنهم لم يعرفوا هناك نصا ولا أفروا به دليل على أنه لم يكن له أصل ؛ وبعد ، فلو كان هناك نص لأورده المنصوص عليه واستدل به على إمامته ، والمعلوم أنه لم يورده ولم ^(٢) يحتج به وفي ذلك دلالة على أن ذلك لم يكن . والجواب أنكم ألزمت الإمامية ما يلتزموه فلا معنى له .

وأما النص الخفى على ما قوله فإنه ليس يجب أن يعرفه كل أحد ؛ فإن ذلك إنما يجب فيما العلم به ضرورى ، ولما ادعى أن الصحابة اضطرت إلى قصد النبي بذلك .

فإن قالوا : فلم ذهبوا عن الغرض به ولم يعرفه أحد ؟ قلنا : لأنهم لم ينظروا فيه أو حلوه على وجه آخر ^(٣) غير الإمامة ، وعلى أن لا سلم أن الصحابة بأسرهم ذهبوا عن الغرض به ، فمعلوم أن أصحاب على عليه السلام كانوا يعرفون ذلك ، وكذلك فكان على يدعيه ويستقده ، فكيف صح لهم ما قالوه ؟

وقد دخل في الجواب عن قولهم : لو كان هناك نص لاحتج به المنصوص عليه تحت هذه الجملة . وقد سأل قاضى القضاة فسه حين دل على أنه لا نص ، بأنه لو كان لأظهره المنصوص عليه واستدل على إمامته وفي علمنا بأنه لم يفعل دليل على أنه لم يكن ، وقال : ما أنكرتم أنه لم يورده ولم يتمسك به في تثبيت إمامته لعلمه أو لعلية ظنه أنهم لا يصفون إليه ولا ينظرون فيه ؟ وأجاب ^(٤) عن ذلك : بأن هذا مما لا يمكن ، مع أن حال الصحابة في الاستسلام للحق والاعتقاد

(١) بالخطى ، ففى من

(٢) مدفوعة من من

(٣) ولا ، ففى من

(٤) وأجاب ، ففى من

له والرجوع إليه بحيث لا ينفى على أحد، وعلى هذا فالملوم أن علياً لما أكره على عمر إقامة الحد على الحامل، قال: هب أن لك عليها سلطاناً فاساطنك على ما في بطنها، أضنى إليه فرجع إلى قوله، وقال: لولا على لهلك عمر، وكذا^(١) فقد روى أنه رجع في بعض الحوادث إلى قول معاذ لما بين له أن الحق في قوله، وقال: لولا معاذ لهلك عمر. وهكذا فقد روى أنه على محله في^(٢) القلوب ومكانه فيها ومنزلته في العلم، ترك^(٣) قوله لقول امرأة أنكرت عليه بعض الحوادث، وقال: كلكم أقره من عمر حتى المحدثات في البيوت؛ إلى غير ذلك من الأحاديث التي لا يانبس الحال فيها. فلو كان مع النصوص عليه نص، لكان من سبيله أن يورده عليهم ويحتج به عندهم، سيما وقد عرف من حالهم أنهم يرجعون إلى قول كل أحد إذا تبين لهم الحق في جنبته، فإما لم يظهره ولا احتج علم أنه لم يكن أصلاً.

وقد جرى في كلامنا ما هو جواب عن هذا، فقد ذكرنا أن علياً أورد النصوص وأظهر الاستدلال بها، فكيف يمكن ادعاء أنه لم يظهر ذلك، وحديث الشورى يشتمل^(١) على نيف وسبعين دلالة وفضيلة أوردتها على بن أبي طالب مستدلاً ببعضها على إمامته، وببعضها على فضله على الصحابة، وهذا واضح عند من أنصف.

وربما قالوا: إن الصحابة وإن اختلفوا في المختار لم يختلفوا في الاحتيار، وهذا دعوى منهم، فمن حالف في إمامة أبي بكر لم يستفد الاختيار طاماً للإمامة.

وربما يؤكدون كلامهم المتقدم بقول العباس بن عبد المطلب لعلي بن أبي طالب عليه السلام: أمدد يدك أبيامك، وقول علي: لو كان عبي حمزة وأخي حمزة حين لمملت، واحتجاج علي على طلحة والزبير بالبيعة وقوله لما بايعتني ثم نكثتني^(١)؛ ويقولون: إن هذا كله يناقض النص ويؤذن أصحابهم بأن طريق الإمامة عند علي وغيره المقدر والاحتيار على الحد الذي تقوله وقريب من هذا احتجاجهم بدخول علي عليه السلام تحت الشورى، فقد ذكرنا أن الوجه فيه أنه كان لا يصل إلى حقه إلا بالدخول فيه وهذا^(٢) سائح، وعلى أنه وإن دخل في الشورى فلم يحمل الأمر موقوفاً على اختيارهم إياه وعقدتهم للإمامة، وأما احتجاجه على طلحة والزبير بالبيعة فكيف يبين لهم أنهم لا يثبتون على الحق أصلاً. فهذه جملة ما يحتمله هذا الجمل.

فإن قيل: فاذ ذلك النص الذي دل على إمامة علي عليه السلام؟ قيل له: نصوص كثيرة من كتاب الله تعالى نحو قوله: «انما وليكم الله ورسوله»^(٣) الآية. بين الله تعالى أن الولاية له عز وجل ثم لرسوله ثم للموصوف بإيتاء الركعة في حال الركوع، ولا خلاف في أن الموصوف بذلك علي عليه السلام دون سواه. فإن قال قوله تعالى: «الذين يقيمون الصلاة» الجماعة، فكيف يصح حمله على الواحد؟ قيل له: لا بد من أن يحمل على واحد وإلا لزم أن يكون المولى والمولى عليه واحداً وذلك مما لا سبيل إليه، وبعد فإن في آخر الآية ما يمنع من حمله على الجماعة لأن الواو في قوله: وهم راكعون، واو الحال، فيجب أن يكون المراد به من أدى الزكاة في حال الركوع، ومتى

(٢) وذلك، في ص

(١) نكثتني، في ص

(٣) الآية ٥٥

(٢) من، في ص

(١) اشتمل، في ص

(١) وهكذا، في ص

(٢) ترك، في ص

قيل : إن الآية محمولة على الحجة والنصرة ، قلنا : لا تنافي بين بعض هذه الأمور وبين البعض ، فنحمله على الجميع .

ومن ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم : « أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي » أثبت لملي عليه السلام جميع المنازل التي كانت ثابتة لهارون من موسى عليهما السلام واستثنى النبوة . ومن المنازل التي كانت ثابتة لهارون من موسى الإمامة ، فوجب ثبوتها لملي عليه السلام . وفي (١) ساداتنا من ادعى بأن الطبر متواتر ، وفيهم من قال أنه متلقى بالقبول وهو الصحيح .

ومن ذلك حديث غدير خم بطوله ، وموضع الدلالة منه قوله : « من كنت مولاه » (٢) ، والمولى والأولى في اللغة وعرف الشرع واحد ، قال الله تعالى : « فإن الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين » (٣) وقال لبيد :

مولى الخفافة حلنفا وإمامها

ولتطويل الإمامة (٤) واستيفاء (٥) القول فيها (٦) موضع آخر .

مسئ في التفصيل

اعلم أن الأفضل في الشرع ، هو الأكثر ثواباً ، ولذلك قال مشايخنا : إن طريق معرفته الشرع ، لأنه لا مجال للعقل في مقادير الثواب والعقاب .

إذا ثبت هذا ، فاعلم أن المتقدمين من المعتزلة ذهبوا إلى أن أفضل الناس

(١) ومن ، في س

(٢) الحديث في النهاية في غريب الأثر ، لابن الأثير ، باب الواو مع الهمزة . والعلم للأحاديث التي وردت في فضائل الصحابة كتب الحديث وخاصة البخاري .

(٣) التحريم ،

(٤) ولتطويل الكلام ، في س

(٥) استنباطها ، في س

(٦) مصنوعة من س

بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي عليه السلام ، إلا واصل بن عطاء فإنه يفضل أمير المؤمنين علي عثمان فذلك سموه شيعياً .

وأما أبو علي وأبو هاشم فقد توقفا في ذلك ، وقالوا : ما من خصلة ومنقبة ذكرت في أحد هؤلاء الأربعة إلا ومثله مذكور لصاحبه .

وأما شيخنا أبو عبد الله البصري فقد (١) قال : إن أفضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم علي بن أبي طالب ثم أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ، ولهذا كان ياقب بالفضل ، وله كتاب في التفضيل طویل .

وقد كان قاضي القضاة يتوقف في الأفضل من هؤلاء الأربعة كالشيخين ، إلى أن شرح هذا الكتاب ففعل (٢) على أن أفضل الصحابة (٣) أمير المؤمنين (٤) علي عليه السلام .

فأما عندنا : إن أفضل الصحابة أمير المؤمنين علي ثم الحسن ، ثم الحسين عليهم السلام .

والذي يدل على ذلك الآيات والأخبار الروية في علي عليه السلام ، نحو خبر الطبر وخبر المنزلة وغيرها ، وأيضاً فامتنعة من الناقب كانت متفرقة في الصحابة إلا وقد كانت مجتمعة في أمير المؤمنين من العلم والورع الشجاعة والسخا . (٥) وغير ذلك ، وما يدل على ذلك إجماع أهل البيت ، وهذا كما يدل على أن أفضل الصحابة ، فإنه يدل على أن الحسن كان أفضل الصحابة بعده ، ثم الحسين عليهم السلام . فهذه جملة ما هو له في هذا الموضع . (٥)

(١) مصنوعة من س

(٢) وشرح ، في س

(٣) مصنوعة من س

(٤) والسخا ، في س

(٥) اثبتنا موضوع الإمامة كما مر من سلق شرح الأصول ، ولم ندخل في مناقشة هذا الموضوع لأنه كتب علم الكلام تناوله بالتفصيل والتوضيح مما لا يفي فيه بجية لتفريد ، ويمكن للكتب الكلاميين لمن يريد الاطلاع على المناقشات .

فصل

الكلام في الأخبار

في الكلام في الأخبار؛ ووجه اتصاله بما تقدم، هو أن الإمامة لا تثبت إلا بالأخبار لأنه لا طريق لها سواها.

وجملة القول في ذلك، أن الأخبار لا تحو؛ إما أن يعلم صدقها، أو يعلم كذبها، أو لا يعلم صدقها ولا يعلم كذبها.

والقسم الأول ينقسم إلى ما يعلم صدقه اضطراراً، وإلى ما يعلم اكتمالاً.

ما يعلم صدقه اضطراراً فكلاً أخبار المتواترة، ونحو الخبر عن البلدان والملوك وما يجري هذا الجرى، ونحو خبر من يخبرنا أن النبي صلى الله عليه كان يتدين^(١) بالصلوات الخمس وإيتاء الزكاة والحج إلى بيت الله الحرام وغير ذلك، فإن^(٢) ما هذا سبيله يعلم اضطراراً. وأقل العدد الذين يحصل العلم بخبرهم خمسة، حق لا يجوز حصوله بخبر الأربعة. ولا يكفي خبر خمسة على أى وجه أخبروا، بل لابد من أن يكون خبرهم بما^(٣) عرفوه اضطراراً، ولهذا لا يجوز أن يحصل لنا العلم الضروري بتوحيد الله وعده بخبر من يخبرنا عن ذلك، لما لم يعرفوه اضطراراً.

وما يعلم صدقه استدلالاً^(٤) فهو كالخبر بتوحيد^(٥) الله تعالى وعده ونبوة نبيه عليه السلام وما يجري هذا الجرى، وكالخبر عما يتعلق بالديانات إذا أقر الله،

(٢) ولن، في ص

(١) استدلاله، في ص

(١) يتدين، في ص

(٣) عما، في ص

(٥) من توحيد، في ص

صلى الله عليه الخبر عليه ولم يزجره عنه ولا أنكر عليه، فإما تعلم صدق ما هذا حاله من الأخبار استدلالاً، وطريقة الاستدلال عليه، هو أنه لو كان كذباً لأنكره النبي صلى الله عليه، فلما لم ينكره دل على صدقه فيه، وهذا هو القسم الأول.

وأما القسم الثاني، فهو ما يعلم كذبه من الأخبار، وذلك ينقسم إلى: ما يعلم كذبه اضطراراً، وإلى ما يعلم اكتمالاً.

ما يعلم كذبه اضطراراً، فكخبر من أخبرنا أن السماء تمتلأ والأرض فوقنا وما جرى هذا الجرى.

وما يعلم كذبه استدلالاً، فكأخبار المجرة والشبهة عن مذاهبهم الفاسدة المنضمة للعبر والتشبيه والتجسيم إلى غير ذلك من الضلالات.

وأما ما لا يعلم كونه صدقاً ولا كذباً، فهو كأخبار الآحاد وما هذه سبيله يجوز العمل به إذا ورد بشرائطه فأما قبوله فيما طريقه الاعتقادات فلا؛ وفي هذه الجملة أيضاً خلاف، فإن في الناس من يجوز ورود التعبد بخبر الواحد، وفيهم من ينكر ثبوت التعبد به.

أما الذي يدل على جواز ورود التعبد بخبر الواحد، فهو أنه لا مانع يمنع أن يتماق الصلاح بأن يتعبدنا الله تعالى به، وأكثراً فيه أنه تعبد على طريقة الظن وذلك ثابت جائز؛ بل لو قيل: بأن أكثر العبادات الشرعية تنبنى على الظن كان ممكناً. وبمد، فمعلوم أن القاضي قد تعبد بالحكم عند شهادة الشاهدين^(١)، وإن لم يقتض ذلك العلم وإنما يقتضى غالب الظن.

(١) شاهدين، في ص

وأما الذي يدل على ثبوت التمدد به : الإجماع ، وههنا أصل آخر ، وهو أن ما هذا سبيله من الأخبار فإنه يجب أن ينظر فيه ، فإن كان مما طريقه العمل عمل به إذا أورد بشرائعه ، وإن كان مما طريقه الاعتقادات بنظر ، فإن كان موافقاً لحجج العقول قبل واعتقد موجه ، لا لمكانه بل للحجة العقلية وإن لم يكن موافقاً لها ، فإن الواجب أن يرد ويحكم بأن النبي لم يقاله ؛ وإن قاله فإتباعاً له على طريق الحكاية عن غيره ، هذا إذا لم يحتمل التأويل إلا بتعسف ، فأما إذا احتله فالواجب أن يتأول ، وتفصيل هذه الجملته موضعه أصول الفقه .

فصل

في القضاء والقدر^(١) وأوجه القول في ذلك أن القضاء قد يذكروا ويراد به الفراغ عن الشيء ، وإتمامه قال الله تعالى : « فقضاهن سبع سموات في يومين »^(٢) وقال : « فلما قضى موسى الأجل »^(٣) الآية ، وقال أبو ذؤيب :

وعليهما سرودتان قضاهما داود أو صنع التوابع تبع

وقد يذكر ويراد به الإيجاب . قال الله تعالى « وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحساناً »^(٤) وقد يذكر ويراد به الإعلام والإخبار كقوله : « وقضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب للفسدن في الأرض مرتين ولتعلمن علوماً مجيداً »^(٥) واستعماله في هذه الوجوه لا يمنع من أن يكون حقيقة في بعضها متعارفاً بها في الباقي ، كالإثبات فإنه حقيقة في الإيجاب ثم قد يذكر بمعنى الخبر عن وجود الشيء ، وقد يذكر بمعنى العلم .

وأما القدر فقد يذكر ويراد به البيان ، قال الله تعالى : « لا امرأته قدرناها من الغابرين »^(٦) ، وقال الشاعر :

(١) أغلب المتكلمين يردون قضاء والقدر بمعنى متصفاً عن باب العمل .
(٢) فصل ١٢ (٣) الفصل ٢٩ (٤) الإسراء ٢٣
(٥) الإسراء ٤ (٦) النمل ٥٧

واعلم بأن ذا الجلال قد قدر في الصحف الأولى التي كان سطر أمرك هذا فاجتنب منه التبير

وإذا قد عرفت ذلك ، وسألك سائل عن أفعال العباد أمى بقضاء الله تعالى وقدره أم لا ؟ كان الواجب في الجواب عنه أن تقول ، إن أردت بالقضاء والقدر الخلق فمآذ الله من ذلك ، وكيف تكون أفعال العباد مخلوقة لله تعالى وهي موقوفة على قصورهم ودواعيهم ، إن شأوا فعلوها وإن كرهوا تركوها ؟ فلو^(١) جاز والحال هذه أن لا تكون أفعال العباد من حمهم لجاز في أفعال الله تعالى ذلك ، فإن بهذه الطريقة يعرف أن القمل فعل لقاعله .

وبعد ، فلو كانت مخلوقة لله تعالى لما استحق العباد عليها اللذخ والندم والتواب والعقاب .

وأيضاً ، فلو كانت أفعال العباد كلها بقضاء الله تعالى وقدره لزم الرضا بها أجمع وفيها الكفر والإلحاد ، والرضى بالكفر كفر .

فإن قيل : إنا نرضى بالكفر من حيث خلقه الله تعالى ولا نرضى به من حيث أنه قبيح فاسد مناقض .

قلنا : دعنا من هذه الترهات ، أو ليس أن الكفر على سائر أوصافه وجباته وقع بالله تعالى وبقضائه وقدره فكيف رضى به من وجه دون وجه ؟

فإن قيل : الرضا بقضاء الله تعالى واجب ، وإتباعاً يجب على الجملة لا على التفصيل فلا يلزم ، قلنا إذا كان لا فعل من أفعال العباد حقاً كان أو باطلاً

إيماناً كان أو كبراً إلا وهو قضاء الله وقدره ، فقولكم : (١) بمكانه ولا نرضى بتفصيله مناقضة كمنافضة للعدة ، الذين يقولون إن لكل واحدة من حركات الفلك أولاً وليس لجأتها أول ، فكأن ذلك خاف كذلك هنا ، هذا إذا أريد بالقضاء والقدر الخلق .

فإذا أريد به الإيجاب وقيل هل يقولون بأن أفعال العباد بقضاء الله تعالى وقدره ، كأن كالجواب أن في الأفعال ما لا يجب بل لا يحسن ، فكيف (٢) أوجبه الله تعالى وقضاء وقدره ؟

وإذا (٣) أريد به الإعلام والإخبار ، فإن ذلك يصح على بعض الوجوه ، غير أنه لا يجوز لنا إطلاق هذه العبارة لما قد بينا (٤) أن العبارة متى كانت مستعملة في معنيين أحدهما صحيح والآخر فاسد فإنه لا يجوز إطلاقه إلا لمن ثبتت حكمته وصح عدله ، فأما الواحد منا ولم يثبت ذلك فيه فلا . فهذه جملة الكلام في هذا الفصل .

فصل

وقد اتصل بهذه الجملة الكلام في من القدرة (٥) من الأمة .

اعلم أن القدرة عندنا إتمام الجبر والنسبة ، وعندهم المعتزلة : فنحن نرميهم بهذا اللقب ، وهم يرموننا به . وقد حكى عن بعضهم أنه قال : إن المعتزلة كانت تلقبنا بالقدرة ، فلقبناها عليهم ، وقد أعانتنا الساطن على ذلك .

(١) لما ترمى ، و س (٢) وكيف ، و س

(٣) ولئن ، و س (٤) ثبت ، و س

(٥) لقد اتهم المعتزلة من خصومهم بأنهم قدرية ، واتهم المعتزلة خصومهم بأنهم محدثية وكل منهم يدعى : طائفة الحديث . القدرة مجوس هذه الأمة . على خصمه . وسبب تسميتهم بالمعتزلة بالقدرة أنهم ينكرون فعل القدرة وهذا في رأيهم يشبه قول الشيعة من المجوس الذين يزعمون أن الإله فاعل الخير والشر غير الإله فاعل النعمة والشر .

والذي يدل على أنهم هم القدرة ، ما ذكره قاضي القضاة في مجلس بعضهم وقد مثل عن هذه المسألة : وتحريره أن الاسم اسم ذم ، فيجب أن يجري على من له مذهب مذموم في القدر ، وليس ذلك إلا مذهب الجبرية .

ومما يدل على ذلك أيضاً ، قول النبي صلى الله عليه : القدرة مجوس هذه الأمة (١) شبه القدرة بالمجوس على وجه لا يشاركهم فيه غيرهم ، فبناءً ننظر (٢) أي المذاهب يشبه المجوس على هذا الحد ، فليس ذلك إلا مذهب هؤلاء الجبرية فإنه يضاهي مذهب المجوس من وجوه :

أحدها ، هو أن المجوس يقولون في نكاح البنات والأمهات : قضاء الله وقدره ، ولا يشاركهم في القول بذلك إلا هؤلاء الجبرية ، إذ لا أحد سواهم يقول فيما يجري هذا الجري أنه بقضاء الله تعالى وقدره

وأحدها ، هو أن المجوس يقولون إن مزاج العالم وهو شيء واحد حسن من النور قبيح من الظلمة ، ولا يشاركهم في القول بذلك إلا الجبرية لأنهم هم الذين يقولون إن الكفر وهو شيء واحد يحسن من الله تعالى ويقبح من الواحد منا ، يحسن من حيث خلقه الله تعالى ويقبح من حيث كسبه (٣) .

وأحدها ، هو أن المجوس يجوزون الأمر بما ليس في الوسع ولا في الطاقة ، والنهي عما لا يمكنه الاشتكك منه ؛ يقال إنهم يصعدون ببقرة إلى شاطئ ،

ويشدون قوائمها ثم يدهدهونها ، ويقولون : أنزل ولا تنزلي ، مع أن البقرة لا يمكنها الاشتكك من النزول ولا لإتيان بخلافه ، وهذه حال القوم ،

(١) رواد الطرائف وأبو داود وهبهما عن ابن عمر مرفوعاً . كلف الخفاء للمعقول ص ٦١

(٢) أن ننظر ، و س (٣) الكسب ، و س

لأنهم^(١) يقولون إن الله تعالى كلف الكافر الإيمان مع أنه لا يمكنه فعله ولا الإتيان به، ونسبوا عن الكفر مع أنه لا يتصور الانفكاك منه .

وأحدها، هو أن الجوس قالوا : إن^(٢) القادر على الخير لا يقدر على حلافه بل يكون مطبوعاً عليه ، وكذلك القادر على الإيمان لا يقدر على الكفر بل يكون محمولا عليه ، والقادر^(٣) على الكفر لا يقدر على الإيمان بل يكون مطبوعاً عليه لا يمكنه مفارقه ولا الانفكاك منه .

ومما يدل على أن القوم هم القدرية هم مجوس الأمة ، قول الرسول عليه السلام في آخر الخبر : «وم خصماء الرحمن وشهود الزور وجنود إبليس » وهذه الأوصاف لا توجد إلا فيهم ، لأنهم هم الذين يخاصمون الله تعالى إذا عاقبهم على المعاصي وسألم عنها ، ويقولون : إلك أنت الذي خلقت فينا المعصية وأردتها منا فمالك تمذبتنا وتماقينا . وكذلك فإنهم هم الذين يشهدون الزور لإبليس وغيره من الشياطين إذا سألم الله^(٤) عن الإضلال والإغواء والإفساد ، وقال لهم : أرسلتم عبادي وأغويتموهم ، فيجيبون بأننا لم يكن لنا في شيء من ذلك ذنب ، بل كنت أنت التولى لجميع ذلك ، فيطالبهم الله تعالى بإقامة الحجة^(٥) فلا يجحدون إلا شهادة هؤلاء القوم سبيلاً . وهم الذين يتمصون للشياطين^(٦) في الدارين جميعاً ، ألا ترى أنا إذا أردنا ذمهم ولعنهم ينعوتنا عن^(٧) ذلك ويقولون ما بالكم تلعنوني من لا يمتاق^(٨) به .

(١) فإنهم ، و . س

(٢) لا القادر ، و . س

(٣) الحجة ، و . س

(٤) الشياطين ، و . س

(٥) تلعن ، و . س

(٦) فإنهم ، و . س

(٧) ولا القادر ، و . س

(٨) الحجة ، و . س

من الإحلال أو لاغراء إلا مجرد هذه الإضافة دون المعنى ، وأما في الدار^(١) الآخرة فإنه تعالى إذا رام عقابهم على ذلك ومما ينبتهم عليه ، قالوا : إلك أنت الذي خلقت فيهم الضلال ، وأقدرتهم على الاضلال ، فإياك تمذهبهم به .

وبدل على ذلك أيضاً ، ما روى عن النبي صلى الله عليه أنه قال : لمن الله تقدرية على لسان سبعين نبياً ، قيل من القدرية يا رسول الله ، قال : الذين يعصون الله تعالى ويقولون : كان ذلك بقضاء الله وقدره .

ومما يدل على ذلك أيضاً هو أن القدرية اسم نسبة ، والنسبة قد تكون نسبة قرابة كنسبة الرجل إلى أبيه أو جده أو أحد أقربائه المعروفين كقولهم : هاشمي وعربي وعلوي ، وقد تكون نسبة الرجل إلى حرفه وصناعته المعروف هو بها ، نحو باقلاوي وقلانسوي وصيدلاني وما يجري هذا الجرى ، وقد تكون نسبة إلى بلد الذي يسكنه هو أو كان قد سكنه أبوه أو جده نحو بنداوي وبصري ورازي وما يجري مجراه ، وقد تكون نسبة إلى لهجه بكلمة وحرصه^(٢) على تكررها وذلك نحو ما قوله : الخارجي حكى لوعه وشدة حرصه على قول لا حكم إلا لله . إذا ثبت هذا ، ووجوه النسبة كلها مقبودة في هذا الاسم إلا هذا الوجه الأخير ، فالواجب أن ينظر أن لهج أي القوم بالقضاء والقدر أكبر ، وحرص أيهم أشد ، ومعلوم أن القوم هم الذين يلومون بالإكثار من قولهم : لا تسقط ورقة ولا نبت شجرة ولا تحدث حادثة إلا قضاء الله وقدره ، فيجب أن يكونوا هم القدرية .

ومما يدل على أنهم هم المستحقون لهذا الاسم ، هو أنه اسم إثبات فلا يستحقه إلا اللبث للقدر ، والذين يثبتون القدر هم الجبرة ، فأما نحن فإننا ننفيه وننزه الله

(١) دار ، و . س

(٢) وحرص ، و . س

تعالى عن أن تكون الأفعال بقضائه وقدره ، فيجب أن يكونوا هم اللوسومون بهذا الاسم .

وبهذا أبطأنا قولهم لنا : اسم المستحقون لهذا الاسم فقد نفيتم القدر وقاتم لا قدر ، قلنا : القدرى ^(١) اسم إثبات ، ولا يحرى إلا على من أثبت القدر على الوجه المذموم دون من غاه تنزيهاً ربه عن الأفعال القبيحة .

قالوا : أنتم بهذا الاسم أحق منا فقد أثبتتم القدر لأنفسكم ، قلنا : إن القدر بمنزل عن القدرة ، فانه الجهالة ؟ وعلى أنه لا يحمل حالنا وقد أثبتنا القدر لأنفسنا من أحد أمرين : إما أن نكون صادقين ، أو كاذبين . فإن صدقنا لم نستحق به اسم ذم وصار سببنا سبيل من أثبت القدرة لله تعالى ، وحكم بكونه تعالى قادراً ، فكأنه لا يستحق بذلك أن يسمى قدرياً ويحمرى عليه اسم من أسماء الذم ، كذلك إذا أثبتنا القدرة لأنفسنا وإن كذبنا لم يحز إجراء هذا الاسم علينا ، وصار الحال فيه كالحال فيمن أثبت الصناعة لنفسه ولا علم له بها ^(٢) البتة ، فكأنه لا يستحق بذلك أن يسمى صانعاً ، كذلك في مسألتنا .

قالوا : فهلا رضىتم منا بمثل هذا الكلام ؟ قلنا : ولا سواء ، لأننا إنما سميناكم القدريه لقوله صلى الله عليه : « القدريه مجوس هذه الأمة » ولأن الاسم اسم نسبة ووجوه النسبة كلها مفقودة سوى التهج بذكر القضاء والقدر ، والذين يلهجون بذلك ليس إلا أنتم ، فاستحققتهم هذا الاسم لا محالة .

قالوا : أنتم القدريه من الأمة ، فذهبكم ^(٣) الذى يضاهى مذهب المجوس حيث أثبتتم فاعلين صاعين ، كما أنهم أثبتوا فاعلين أحدهما النور والآخر الظلمة .

(١) به ولا مدرة ، فى م

(٢) لى القدرى ، فى م

(٣) فإن مدرككم ، فى م

قلنا : إن مذهبنا هذا لا يضاهى مذهب المجوس ، فلسنا ثبت صاعين على الحد الذى أثبتوه ، لأن القوم جعلوا النور فاعلاً للخير بطبعه على حد لا يمكنه مفارقتة ، والظلمة فاعلة للشر بطبعها على حد لا يصح منها الانفكاك منه ، فليس هذا حالنا : فإنما أثبتنا فاعلين بعلان ما بعلان على طريقة ^(١) الاختيار والإيثار . وعلى أن مذهبنا إن كان يشبه مذهب المجوس من هذا الوجه فهو مشبه لمذهب اليهود والنصارى ، فالكل يوافقنا على أن هذه الأفعال تتعلق بنا ونحن الموجودون ^(٢) لها ؛ وقد شبه النبي صلى الله عليه ^(٣) القدريه بالمجوس على حد لا يشارك مذهبهم مذهب غيرهم ، وذلك ثابت في المجرة الذين جعلوا القديم مجبولاً على فعل الخير بحيث لا يقدر على قبيح حتى أنه ^(٤) لا يصح أن ينفرد الله تعالى بالظلم ، والشيطان مجبول على الشر بحيث لا يمكنه مفارقتة والانفكاك عنه .

ولجعفر بن حرب ^(٥) كلام في هؤلاء المجرة هذا موضعه ؛ فقد ذكر أن حالهم أسوأ من حال سائر أرباب النمل ، وذلك ظاهر ، فإن كل فرقة من الفرق لا يضيفون إلى مبودهم إلا ما اعتقدوا فيه الحسن ^(٦) سوامهم .

ألا ترى أن الملحمة لما اعتقدت قبح هذه الصور قالوا : لو كان ههنا صانع حكيم لما جاز أن يخلق مثل هذه الصور القبيحة لأنه يقدح في حكمته ، فنقوا ^(٧) الصانع كيلاً يلزمهم إضافة القبيح إليه .

وكذلك فإن اليهود لما اعتقدوا حسن القول بنبوته موسى عليه السلام

(١) المحدثون ، فى م

(٢) وجه ، فى م

(٣) حتى قالوا ، فى م

(٤) ناصية من أ

(٥) وجعفر بن حرب ، أبو الحسن ، ذكره القاضي في السنة السابعة من رجال الاعتزال

(٦) فيضون ، فى م

(٧) المجير ، فى م

والممل بما في التوراة ، وقبح العيد في السبت ، وتحريم المكاسب فيه ، أضافوا إليه الأول ونفوا عنه الثاني .

وكذلك ، فإن النصارى لما اعتقدوا حسن القول بالتثايت وقبح^(١) ما عداه أضافوا الأول إليه ونزهوه عن الثاني .

وهؤلاء المجبرة مع علمهم بقبح هذه القبحات أضافوها إلى الله تعالى ، من غير حشمة ولا مراقبة ، حتى أنك تراهم يفتخرون^(٢) بذلك ، ولا يأغنون منه فقد صار حالهم أسوأ من حال سائر الكفرة .

ومما يوضح لك سوء حالهم في الاسلام ، أنهم يضافون الأفعال كلها حسناتها وقبحها إلى الله تعالى ، سدوا على أنفسهم طريق معرفته أصلاً ، فإن الطريق إلى إثبات المحدث في الغائب هو إثبات المحدث في الشاهد على ما مضى في غير موضع .

وكذلك ، فنسبتهم القبايح إليه أخرجوا أنفسهم من صحة العلم بنبوة الأنبياء . فإن صحة العلم بذلك يترتب على عدل الله وحكته ، وأنه لا يختار القبيح ولا يفعله ولا يصدق الكذابين ولا يظهر عليهم الأعلام للمعجزة ، فصار حالهم لهذه الوجوه شرراً^(٣) من حال سائر المبطلين من الملحدة والمجسة وغيرهم .

وقريب من هذه الجملة الكلام في أن أفعال العباد لا يجوز أن توصف بأنها من الله تعالى ومن عنده ومن قبله ، وذلك واضح ؛ فإن أفعالهم حدثت من جهتهم وحصلت بلواعيهم وقصودهم ، واستعصوا عليها المدح والذم والثواب والعقاب ، فلو^(٤) كانت من جهته تعالى أو من عنده أو من قبله لما جاز ذلك ،

(١) وفتح القول بها ، في ص

(٢) يذبحون ، في ص

(٣) ولو ، في ص

(٤) أسوأ ، في ص

فإن لا يجوز إضافتها إلى الله تعالى إلا على ضرب من التوسع والجزاز ، وذلك بأن تقيد بالطاعات فيقال إنها من جهة الله تعالى ومن قبله ، على معنى أنه أعاننا على ذلك ، ولطف لنا ، ووعدنا ، وعصمنا عن خلافه .

فصل ، وانصل بهذه الجملة ، الكلام في حقيقة هذه الألفاظ التي هي المعونة والاعطف والمصلحة والتوفيق والمعصية .

اعلم أن المعونة هي تمكين الغير من الفعل مع الإرادة له ، ولا بد من اعتبار الإرادة ، فإن من دفع إلى غيره سكيناً ليذبح بها بقرة أو شاة وأراد منه ذلك ، يقال إنه أعانته على ذبح البقرة والشاة لما أراد منه ذلك ، وهذا يقوى كلامنا المتقدم ، فإنما قد ذكرنا أنه لا يجوز إخلال القول بأن أفعالنا كلها من جهة الله تعالى على معنى أنه أعاننا عليها ، لأنه لا يصح أن يقال إنه أعاننا على المعاصي لأنه لم يردّها ، وإنما يتصور ذلك في الطاعات . فلا جرم أجزنا استعمال هذه الألفاظ إذا أريد بها ذلك للمعنى .

وأما اللطف والمصلحة فواحد ، ومعناها ما يختار المرء عنده واجباً أو يمتنع عنه قبيحاً على وجه لولاه لما اختار ولما اجتنب ، أو يكون أقرب إلى أداء الواجب واجتناب القبيح . ثم إن ما هذا حاله ينقسم إلى ما يكون من فعلنا فيلازمنا فعله سواء كان عقلياً أو شرعياً لأنه يجري مجرى دفع الضرر ، وإلى ما يكون من فعل القديم^(١) جل وعز^(٢) ولا بد من أن يفعله الله تعالى ليكون من محالمة للكلف ولكي لا ينقض غرضه بمقدمات التكليف .

والفسدة في^(٣) قبضة ، فإن معناها هو ما يختار المرء عنده قبيحاً أو يمتنع

(١) تعالى ، في ص

(٢) من ، في ص

أفعال العباد لا توصف بأنها من

واجباً أو يكون أقرب إلى ذلك ، وما هذا حاله فلا شك في أنه يجب على الله تعالى الامتناع منه ، وفي هل يجب المنع منه ينظر ، فإن كان من جهة غير المكلف وجب على الله تعالى المنع منه بلا خلاف ^(١) بين شيخنا أبي علي وأبي هاشم ، وإن كان من جهة المكلف اختلفا فيه ، فعند أبي علي أنه يجب المنع منه كما لو كان من جهة غير المكلف ، وعند أبي هاشم لا يجب ، وكان الحال فيه كالحال في غيره من القبائح في أنه ليس يجب على الله تعالى المنع منها ، وهو الصحيح من المذهب .

وأما التوفيق ، فهو اللطف الذي يوافق الملطوف فيه في الوقوع ، ومنه سمي توفيقاً . وهذا الاسم قد يقع على من ظاهره السداد ، وليس يجب أن يكون مأمون النيب حتى يجري عليه ذلك .

وأما العصية ، فهي ^(٢) في الأصل المنع ، ولهذا قال الله تعالى « لا عصم اليوم من امر الله الا من رحم » ، أي لا مانع ^(٣) ، ومنه ^(٤) قيل للذي يشد به رأس الدابة : عصام ، وقد صار بالعرف عبارة عن لطف يقع معه لللطوف فيه لا محالة . حتى يكون المرء معه كالمدفوع إلى أن لا يرتكب الكبائر ، ولهذا لا يطلق إلا على الأنبياء أو من يجري مجراهم .

فصل في الأجل : ووجه اتصاله بما تقدم ، هو أنه ربما يسأل عن الأجل هل هي بقضاء الله وقدره .

الأجل

وقبل الدخول في المسألة نبين حقيقة الأجل .

اعلم أن الأجل إنما هو الوقت ، وأما في العرف فإنما يستعمل في أوقات ^{الأجل} مخصوصة ، نحو أجل الحياة وأجل الموت وأجل الدين ، ولا يكادون يستعملونه في غير ذلك . وذلك مما ^(١) لا مانع منه ، فإن الدابة كان في الأصل عبارة عن كل ما يدب على وجه الأرض ، والآن فقد خص ببعض ما يدب دون بعض ؛ وكذا ^(٢) الملك كان مستعملاً في كل رسول ، والآن فقد خص به بعض الرسل ، وهكذا الجن والقارورة .

وإذا قد فسرنا الأجل بالوقت فإيا نفسر الوقت أيضاً .

اعلم أن الوقت هو كل حادث يعرف به المحاطب حدوث المسير ^{الوقت} عنده أو ما يجري ^(٣) مجرى الحادث ، وإنما أوجبنا في الوقت أن يكون حادثاً ، لأنه لو كان باقياً لم يصح التوقيت به ، ألا ترى أنه لا يصح أن يقال أجبنيك إذا السماء أو الأرض لما كانا باقيين ، نعم لا يجب أن يكون حادثاً على كل حال بل إذا جرى مجراه كشيء ، ولهذا لا فرق بين قولهم بين قولهم أجبنيك إذا طلعت الشمس أو صحت السماء ، وبين قولهم آتيك إذا أمسك المطر ، وبهذه الطريقة التي ذكرناها أبطلنا قول ابن زكريا التطب في الوقت : إن الشيء لا يتقدم على غيره إلا بوقت ومدة ، وقلنا له : إذا كان لا يحوز التوقيت بالباقي حتى لا يسع ^(٤) قول القائل أجبنيك إذا السماء ، فكيف يصح أن يوقت بالتقديم وهل هذا الا الجهل المحض . ويقال له : وإن كان الكلام عليه ههنا كأمراض . لا يخلو الوقت عندك من أن يكون شيئاً واحداً أو أشياء ، وإذا كان أشياء

(٢) وكذلك ، في ص

(٤) معنى ، في أ

(١) جاء ، في ص

(٣) مقرر ، في أ

(٢) فهو ، في ص

(٤) ومن ذلك ، في ص

(١) خلاف فيه ، في ص

(٢) من منع ، في ص

لا يتقدم البعض منها على البعض كانت الحوادث كلها واقعة في وقت واحد، وأما ما يجري مجرى الوقت الواحد، فلا^(١) يثبت فيها التقدم^(٢) والتأخر، وإن كان أشياء يتقدم بعضها على البعض، كان يجب أن لا يتقدم بعضها بعضاً إلا بوقت، والكلام في ذلك الوقت كالكلام فيه فينسلل بما لا نهاية له، وذلك محال.

واعلم أن الوقت كالوقت في أنه ينبغي أن يكون حادثاً أو ما يجري مجرى الحادث، ولهذا يصح أن يجعل الوقت وقتاً مرة وموقتاً أخرى. بيان ذلك، أن الإنسان ربما يقول: دخول زيد الدار حين طلوع الشمس، وربما يقول: طلوع الشمس حين دخول زيد الدار، فيوقت^(٣) الأول بالتأني مرة وبوقت^(٤) الثاني بالأول أخرى، فيكون طلوع الشمس في إحدى الحالتين وقتاً وفي الأخرى موقتاً، وذلك مما لا مانع يمنع منه.

وإذا قد عرفت هذه الجملة من حقيقة الأجل والوقت، فاعلم أن من مات حتف أنفه مات بأجله، وكذا من قتل قتل صد مات بأجله أيضاً، ولا خلاف في هذا.

والدليل عليه، أن الأجل ليس المراد به هنا إلا وقت الموت، وما قد ما جميعاً في وقت موتها. وإنما الخلاف في المقتول لو لم يقتل كيف كان يكون حاله في الحياة والموت؟ فمقد شيخنا أبي الهذيل أنه كان يموت قطعاً لولاه، وإلا يكون القاتل قاطعاً لأجله وذلك غير ممكن، وعند البندادية أنه كان^(٥) يمش قطعاً، والذي عندنا أنه كان يجوز أن يميا ويجوز أن يموت، ولا يقطع على واحد من الأمرين فليس إلا التجوز.

الميت والمقتول
ماتاً بأجلها

وأما ما قاله أبو الهذيل فليس يصح، لأن ذلك الأجل الذي لو لم يقتل فيه لبقى إليه أجل مقدر غير محقق، فكيف يلزم أن يكون قاطعاً لأجله والحال ما ذكرناه؟ ولوجاز أن يقال إنه قد أنقضى ولده، بأن يكون المعلوم من حاله أنه لو لم يقتل، لرزق ولداً، مؤانه يكون قد اغتصب ماله بأن يكون المعلوم من حاله أنه كان يرزق مالا لو لم يميت، ومعلوم خلافه.

وبعد، فكان يجب في الواحد منا إذا دخل حظيرة غيره وآتى على أغنامه أن يكون منصفاً عليه بذبحها أجمع، لأنه قد جعلها مزاكاة بعد أن كانت بغرض الموت، والمعلوم خلافه.

وأما البنداديون فقد قالوا: إنه يمش قطعاً، لأنه لو لم يمش لكان لا يكون القاتل ظالماً له^(١)، وفي علمنا لعلافة دليل على أنه كان يمش لا محالة، وربما يقولون: إنا نعلم من حيث العادة أن الجماعة الكبيرة لا تموت دفعة واحدة، وإن كنا نجوز أن يقتلوا دفعة واحدة، فكيف يصح ما ذكرتموه؟ والجواب: أما الأول فدعوى منكم فن أين؟ فلا^(٢) يجحدون إل تصحيحه سبيلاً، يقال لهم: كيف لا يكون ظالماً له وقد أوصل إليه ضرراً لا نفع^(٣) فيه ولا دفع ضرر ولا استعقاق ولا الظن لأحد الوجهين المتقدمين؟ وهذه صورة الظالم. وبعد، فإنه فوت عليه الأعراض التي كان يستحقها بالإمانة من جهة الله تعالى، فهلا صار له ظالماً، وعلى أننا نجوز أن يعيش بعد ذلك مدة فينتفع بحياته، فهلا جعلوه^(٤) ظالماً والحال ما قوله.

وأما الثاني فهو يمين، لأن الجماعة كما يقتلون دفعة واحدة فقد يموتون دفعة

(٢) ولا، في م
(٤) حسنة، في م

(١) محذوفة من م
(٣) غير له، في م

(٢) التقدم، في م
(١) محذوفة من م

(١) و، في م
(٢) يعرف، في م
(٥) محذوفة من م

واحدة أيضاً ، والمعادة قد حرت بذلك فكيف يتكررها من يعرف أموال
البلدان وعرف طواعين الشام ورواء (١) المواضع الويثة نموذ بالله منها .

وإذ قد تحقق لك هذه الجملة ، وقال لك غافل : هل الآجال قضاء الله وقدره ؟
فن الواجب عليك أن تفصل ما به الكلام فتقول : إن أردت بالقضاء العلق
فهم ، لأن الأجل بما قد تقدم عبارة عن حركات الصلح وهي من فضل الله تعالى ،
وإن أردت به الإيجال فلا ، وإن أردت به الإعلام فمن المهور أن يرى الله
تعالى الصلاح في أن يعلم صمم الملائكة حاشا في الحياة والموت وأنا جئت إلى
مدة ونحوت بعدها ، فلي هذه الجملة يجرى الكلام في هذا الفصل .

صل

وقد عطف على ما عظم الكلام في الأرزاق (٢) ، ووجه اتصاله به هو أن
يجرى في كلام الساس ، أن الأحوال والأرزاق والأعمال كلها قضاء الله وقدره ،
فأراد أن يشكك عليه .

وفل الشروع في المسألة بذكر حقيقة الرزق .

اعلم أن الرزق هو ما يتمتع به وليس لمغير المص من ، ولذلك لم يترك الما
بين أن يكون للرزوق مهمة أو آدمياً .

وهو ينقسم إلى ما يكون رزقاً على الإطلاق وذلك نحو الكلاء والاماء
وما يجرى مجراها ، وإلى ما يكون رزقاً على التمييز وذلك نحو الأشياء المملوكة .

(١) محدوده من من

(٢) أسكر الفقرة أن المال المرام بعد رزقاً وهو الذي لا يرق المرام ، وأول
ما أحاطه الرزق المرام ما به قضاء للأهل لا على سائر أمتهم والإباحة .

ثم إن سبب ذلك رزقاً (١) يكون الحيازة ، وربما يكون الارث ، وربما يكون
الباحة وربما يكون الهبة ؛ هذا في الأسمين .

وأما في البهائم فإنه ينقسم أيضاً إلى ما يكون رزقاً على الإطلاق وذلك نحو
الكلاء والاماء وغير ذلك ، وإلى ما يكون رزقاً على التمييز وذلك ما حواه له
وحازه بهذا الطريقه .

فلن قيل : إنكم فسرتم الرزق بما يتنفع به ، فامضوا الانصاع ؟ قلنا : لا لنفاد .
فلن قيل : ما حقيقة الانفاذ ؟ قلنا : إدراك الشيء مع الشهوة .

ثم إن ما يدرك مع الشهوة ينقسم إلى ما يكون حدثاً وإلى ما يكون سابقاً ،
ما يكون حدثاً ، فهو المعنى الحاصل عند حلك الجرب وما يجرى هذا الجري ،
وهو الذي يسمى قلة مرة وللما أخرى ، يسمى قلة إذا أدرك مع الشهوة والمسا إذا
أدرك مع الفار . أما ما يكون سابقاً فهو كالعلموم والأرايح ، فحين الانفاذ
إنما (٢) جمع يادراكها مع الشهوة ولا يحدث هناك معنى بانذبه . هذا هو الذي
ذهب إليه أبو هاشم .

وقد خالفه فيه أبو علي وقال : بل يحدث عند إدراك هذه الباقيات معاني
جمع بها الانفاذ ، والصحيح ما احتاره أبو هاشم .

والذي يدل على صحته ، هو أنه لو كان على ما ذكره أبو علي ، لكان يجوز
اختلاف الحال فيه ، فكان يجب أن يتناول في بعض الحالات بعض الأنظمة
للشبهة ثم لا يقع بها الانفاذ بأن يحدث ذلك المعنى ، وقد عرف خلافه ، فليس
إلا القضاء . بأن الانفاذ إنما يقع بإدراك هذه الباقيات حسب (٣) لا غير .

(١) ما هو من

(٢) لما كان من

(٣) بينها من

وإذا قد عرفت هذه الجملة فاعلم أن الأرزاق كلها كانت من جهة الله تعالى ، فهو الذي أحياها وحملها بحيث يمكن الاستعاضة بها ، وهو الرزاق حقيقة وإداومة . به (١) الواحد منها فيقال (٢) : رزق الأمير جنده والساطان رعيته ، كان على نوع من التوسع والمجاز .

غير أنه ينقسم إلى ما يحصل من جهة الله تعالى ابتداء ، وإلى ما يحصل بالطلب .

فالأول ، نحو ما يصل إلينا من النافع بطريقة الإرث ونحوه مما وصل إليه بنير علاج . والثاني فكما يحصل بالتجارات والزراعات وغير ذلك .

ثم إن الطالب ينقسم إلى ما يلحقه بتركه ضرر وإلى ما لا يلحقه بتركه ضرر ، فإنه يجب عليه الاشتغال به دفعا للضرر عن نفسه ، وما لا يلحقه بتركه ضرر فإنه وإن اشتغل به جاز وحسن وإن لم يشتغل به جاز أيضا وحسن .

واعلم أن جماعة من المتأكلة الذين سمو أنفسهم المتوكلة ، خالفوا في هذه الجملة ، وذهبوا إلى أن الطلب قبيح . واحتجوا لذلك بوجهين : أحدهما ، هو أن الطلب يضاد التوكل وينافي به ويمنع منه فيجب القضاء ببقعه ، والثاني ، هو أن الطالب لا يأمن فيما يحمله ويتمب فيه نفسه أن تنصبه الظلة فيسكون في الحسنة كأنه أعانه على العلم وذلك قبيح ، وهذا الذي ذكروه بخلاف ما في المتن .

أما قولهم إن الطلب ينافي التوكل ويضاده فمحال ، بل التوكل هو طلب القوت من وجهه ، وعلى هذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لو توكلتكم على الله ، لوكله لردكم كما يرزق الطير تغدو خالصا وتروح مطايا (١) ، حمل البو ، هو أن تغدوا وتروح في طلب الميثة من حله .

التوكل طلب القوت من وجهه

وأما قولهم : إن ذلك في الحكم كأنه أعان الظلة على ظلمهم فيوجب قبضه فما تدفعه المقول ، وقد (١) تقرر في عقل كل عاقل حسن التجارات والفلاحات طلبا للأرباح ، يؤكد ذلك ويوضحه أن التاجر إنما يتحرر ليربح على درهم درهما أو أمل من ذلك أو أكثر ، لا يبدسه الساطن ، وكذلك الزراع فإنه إنما يزرع ليرزقه الله تعالى بدل حبة أضاعها لا ليحوزها الجورة والظلة ، فكيف يصح والحال ما قلناه أن يقال : إن التجارة والفلاحة وغيرهما من أنواع الطلب إعانة الظلة على ظلمهم . على (٢) أما قد ذكرنا في غير موضع أن الإعانة لا تثبت إلا مع (٣) الإرادة ، وبيننا في مثله أن من رفع سكيناً إلى غيره ليذبح بها شاة فذبح به مسلماً لم يقل إنه أعانه على قتل المسلم ودفعه ، وإن كان هو الذي رفع إليه السكين لهذا الغرض وإنما دفعه إليه لوجه آخر ، فقد هذا الكلام من كل وجه .

فهذا هو الرزق وما يتماق به من الأقسام حسب ما يعتاده هذا المكان .

وقد خالفنا في ذلك بعضهم وقالوا : أن الرزق هو ما يتفدى به ويؤكل ، وذلك مما لا وجه له ، فإن الأولاد والأملاك أراق من جهة الله تعالى ، ثم لا يقع به الاعتداء .

وبعد ، فإن الحرام مما يقع به الاعتداء ، ثم لا يجوز أن يكون رزقا .

فإن قيل : من أين أن الحرام لا يجوز أن يكون رزقا ؟ قلنا : لأن الله تعالى منعنا من إضاقته واكتسابه ، فلو (١) كان رزقا لم يحرم ذلك .

وبعد ، فإن الله تعالى قال : قل لو آيتم ما أنزل الله لكم من رزق فجعلتم

(٢) مع ، في م

(١) ولو ، في م

(١) صد ، في م

(٢) مع ، في م

(٢) قال ، في م

(١) محدودة من م

(٢) محدودة من م

منه حراماً وحلالاً ، وأيضاً ، فإنه ^(١) تعالى مدحنا بإخلاق ما رزقناه ، حيث قال :
« وما رزقناهم ينفقون » ومعلوم أنه لا يجوز أن يمدح على الإخلاق من الحرام ،
فصح ^(٢) لنا ما ذكرناه ، فهذه طريقة القول فيه .

فصل في الأسرار وقد ذكرنا وجه اتصاله بما تقدم .

والذي نذكره هنا هو أن السر شيء ، والتمن شيء آخر غيره ، فالسر هو
ما تقع عليه المباينة بين الناس ، والتمن هو الشيء الذي يستحق في مقابلة ^(٣)
البيع . ثم إن السر يوصف بالفلاء مرة وبالرخس أخرى ، فالرخس هو بيع
الشيء بأقل مما اعتيد بيبه في ذلك الوقت وفي ذلك البلد ، والفلاء بالعكس
من ذلك . ولا بد من اعتبار البلد والوقت فتأثيرهما مما لا يخفى .

ثم إن الفلاء والرخس ربما يكون من قبل الله تعالى ، وربما يكون من
قبل السلطان . ما يكون من قبل الله تعالى هو أن يقل ^(٤) ذلك الشيء وتكثر
حاجة المحتاجين إليه ، أو يكثر ذلك الشيء وتقل ^(٥) حاجة المحتاجين إليه .
وأما ما يكون من قبل السلطان فهو أن يسوم رعيته أن لا يبيعوا إلا بقدر معلوم

وإذا قد عرفت ذلك وسئلت عن الأسرار أمي بقضاء الله وقدره أم لا ؟
قلت : نعم ولم تحتج فيه إلى القيد الذي مر في نظائره .

فإن قال : إذا قلت إن الآجال والأرزاق والأسرار كلها بقضاء الله وقدره

(١) صح ، في في م

(٢) جعل ، في م

(١) هو أنه ، في م

(٢) مباينة ، في م

(٥) جعل ، في م

فهل اسمهم أنفسكم قدرية ودخاتم ^(١) تحت قول النبي عليه السلام : القدرية محوس
هذه الأمة ؟ قلنا : لا ^(٢) لأن ذلك الاسم اسم ذم فلا يستحق إلا على مذهب
مذموم ، ونحن براء من ذلك على ما سبق القول فيه .

فصل في التوبة ، وهو آخر فصول الكتاب .

وإنما آخر هذا الفصل وختم به الكتاب رغبة في أن تكون عاقبة أمره
وخاتمة أعماله التوبة ، وترغيباً لنا أيضاً في ذلك .

وجملة القول في ذلك أن ، المكلف لا تخلو حاله من أمور ثلاثة : إما أن تكون
طاعته أكثر من معاصيه ، أو معاصيه أكثر من طاعته ، أو يكونا متساويين .
لا يجوز أن يكونا متساويين وإن اختلف في عاتق على ما تقدم .

وإذا كانت طاعته أكثر من معاصيه كانت معصيته صغيرة فلا يجب التوبة
عنها عقلاً وإنما يجب سماً ، خلافاً لما يقوله أبو علي فإن من مذهبه أن التوبة عن ^(٣)
الصغائر تجب عقلاً وسماً ، وقال أبو هاشم : بأن لا تجب إلا سماً ، وهو الصحيح
من المذهب . والذي يدل على صحته أن التوبة إنما تجب لدفع الضرر عن النفس ،
ولا ضرر في الصغيرة فلا تجب التوبة عنها . يبين ذلك ، أنه لا تأثير لها إلا في قليل
الثواب ، ولا ضرر في ذلك .

وإذا كانت معاصيه أكثر من طاعته فهو صاحب كبيرة وتلزمه التوبة لكي
يسقط عنه ما يستحقه من العقوبة .

وصورتها ، أن يندم على القبيح لقيحه ويمزم على أن لا يعود إلى أمثاله في القبح .

(١) وحلا دختم ، في م

(٢) من ، في م

(٣) محذوفة من م

وفي هل التوبة تسقط العقوبة كلام :

فأذى عليه البنداديون من أصحابنا أنها لا تأثير لها في إسقاط العقاب وإنما الله يتفضل بإسقاطه عند التوبة .

وأما عندنا فإنها هي التي تسقط العقوبة لا غير ؛ والذي يدل على ذلك هو أن طبر التوبة في الشاهد الاعتذار ، ومعلوم أن الجاني إذا اعتذر إلى المجنى عليه اعتذاراً صحيحاً فإنه ليس له أن يذمه بعد ذلك ، لا لوجه سوى أنه اعتذر إليه ، وهذا يدل على أن الاعتذار هو للسقط لا لغيره الذي استعفه على الجناية ، وإذا ثبت ذلك في الاعتذار فكذلك في التوبة .

يبين ما ذكرناه ويوضحه ، أنه إذا تاب لابد من أن يسقط عنه العقوبة على حد لولاها^(١) لما استغنت ، ولن يكون كذلك إلا والسقط لها إنما هي التوبة ، فإن بهذه الطريقة ينكشف تأثير المؤثرات ، وهو أن وقف الحكم عليه حتى يثبت بنباته ويحول بزواله .

وأحد ما يدل على ذلك ، هو أنها لو لم تكن مسقطاً للعقاب ، لكان يجب أن يحسن من الله تعالى أن لا يتفضل بل يعاقب عند التوبة ، لأن التفضل إنما يبين عما ليس بتفضل بهذه الطريقة : وهو أن لفاعله أن يفعل وأن لا يفعل ، والمعلوم خلافه .

فإن قيل : إنه تعالى يتفضل^(٢) ولا يعاقب لأن الأصلح أن لا يعاقب ، قلنا إن الأصلح مما لا يجب عندنا فكان يجب حسن العقوبة بعد التوبة ، وذلك مما قد عرف خلافه .

وإذا قد تقررت هذه الجملة ، فاعلم أنه لا فرق في هذه القضية التي ذكرناها بين معصية ومعصية ، إذ التوبة إذا أسقطت عقاب بعض المعاصي فإنما تسقطها لأنها بذل المجهود في تلافى ما وقع منه ، وهذا لا يختص ببعض المعاصي دون بعض ، ولا خلاف في ذلك إلا شيء يحكى عن بعضهم أن التوبة لا تسقط عقاب القتل ، ونسب هذا للذهب إلى ابن عباس ، فقيل إنه قال : لا توبة لمن قتل نفساً بنير حق ، وذلك على بعده منه لا يصح ، لأن التوبة بما ذكرناه من أنها بذل المجهود في تلافى ما فرط منه لا بد من أن تسقط عقوبة سائر المعاصي ، ولهذا تسقط عقوبة الكفر مع أنه أعظم حالاً من القتل ، لا لوجه سوى ما قلناه .

واعلم أن التوبة إن كانت توبة عن القبيح فإن صورته أن يندم على القبح لقبه ويعزم على أن لا يعود إلى أمثاله في القبح ، وإن كانت توبة عن الإخلال بالواجب فإن صورته أن يندم على الإخلال به لكونه إخلالاً بالواجب ويعزم على أن لا يعود إلى أمثاله في ذلك .

ولا بد من اعتبار الندم والعزم جميعاً حتى تكون التوبة توبة صحيحة ؛ فإنه إن ندم ولم يعزم أو عزم ولم يندم لم يكن تائباً توبة نصوحاً .

وكلا لابد من اعتبارهما جميعاً فلا بد من أن يكون الندم ندماً على القبح لقبه ، وكذلك العزم عزمًا على أن لا يعود إلى أمثاله في القبح ، إذ لو ندم على القبح لا لقبه بل لوجه آخر ، أو عزم على أن لا يعود إلى أمثاله لا لقبه ، لم يكن تائباً فحصل لك أن المرء لا يكون تائباً توبة نصوحاً إلا إذا ندم على القبح لقبه وعزم على أن لا يعود إلى مثله^(١) في القبح .

الزعم
بالعزم

ولسنا نفى به أن يندم على القبيح اليوم ويعزم على ترك أمثاله غداً، بل لابد من اقتران الأمرين أحدهما بالآخر، فلو انفصلا لم تصح توبته، وهذا كله لأن من حق النائب أن يعمل نفسه في الحكم كأنه لم يفعل من القبيح ما فعله، ولن يتأتى ذلك إلا على الطريقة التي ذكرناها من قبل. فإن قيل: وما الأصل في التوبة من هذين الأمرين: الندم أو العزم، أو كل واحد منهما أصل برأيه؟ قيل له: بل الأصل بينهما إنما هو الندم والعزم شرط.

العزم أصل الندم
شرط

فإن قيل: فمن أين ذلك ولا تتم التوبة إلا بمجموع الأمرين؟ قلنا: لأن التوبة إنما تجب على ما معنى فلا بد من أن يكون الأصل فيهما أمراً يتعلق بالماضي، والذي يتعلق بالمضي من هذين الأمرين ليس إلا الندم فإن العزم لا يتعلق بالماضي البتة، إذ المرجع به إلى إرادة مخصوصة وحالها ما ذكرناه.

فإن قيل: وما (١) الندم ومن أي جنس هو قلنا: إنه أمر معقول يحده كل أحد من نفسه.

فإن قيل: كيف يوجد من النفس مع أن الناس مختلفون فيه وفي حاشيته، وقال بعضهم: هو من قبيل الاعتقادات وهو الذي قال شيخكم أبو هاشم، وقال الآخرون: بل هو جنس برأيه وهو الذي اختاره شيخكم أبو علي.

قيل له: إن الأمر في اختلاف الناس في الندم على ما ذكرته، غير أن ذلك لا يمنع من أن يكون معلوماً بالاضطرار موجوداً من النفس، فمعلوم أن العلم قد (٢) يوجد من النفس في بعض الحالات، مع أن العقلاء اختلفوا في حاشيته، حتى ظن أبو الهذيل أنه جنس برأيه غير الاعتقاد، وكذلك قالون مع أنه

مدرك لحاشية العبد قد اختلف فيه، فقال (١) بعضهم: إنه جسم رقيق، وظن آخرون أنه صفة الجسم، وهكذا فالظن يعلم ضرورة ثم إن الناس اختلفوا فيه: فمنهم من ظنه (٢) من قبيل الاعتقاد، ومنهم من أثبتته جنساً برأيه. وعلى الأحوال كلها فإن اختلاف الناس في الندم بما لا يقدر في كونه معلوماً بالاضطرار على الجملة.

فإن قيل: فما قولكم في الندم أمر جنس برأيه على ما قاله أبو علي أم الصحيح ما قاله أبو هاشم من أنه من قبيل الاعتقادات؟ قلنا (٣): بل الصحيح ما قاله أبو هاشم، والذي يدل على صحته هو أنه لو كان أمراً آخر سوى الاعتقاد لكان لا يتمتع أفعال أحدهما عن الآخر، فكان يصح أن يعتقد الواحد منا استضراره بالفعل المتقدم مع التأسف على ذلك ثم لا يكون نادماً، أو يكون نادماً ولا يكون معتنقاً هذا الاعتقاد، فإن هذه الطريقة هي الواجبة في كل أمرين لا علاقة بينهما في وجه معقول، ومعلوم خلافه.

فإن قيل: كيف يصح قولكم إن الشرط في صحة التوبة أن يعزم على أن لا يعود إلى أمثاله ما أتى به من القبيح، مع أن العزم لا يتعلق بأن لا يعود إلى أمثاله في القبيح، فإنه نفى والعزم إرادة والإرادة لا تتعلق بالنفي؟ قيل له: إن المراد بذلك أن يعزم على ترك أمثاله في القبيح، والترك فعل يصح تعلق العزم به.

فإن قيل: هلا كفى في صحة التوبة أن يندم على القبيح لقبه ويعزم على أن لا يعود إلى أمثاله في الصورة لا في القبيح؟ قيل له: لأنه لو كان كذلك

(٢) ظنه أنه، في ص.

(١) ظن، في ص.

(٣) قيل، في ص.

(١) له، في ص.

(١) لا، في ص.

لكان لا يصح توبة المحبوب عن الزنا ، فإن صورة الزنا مما لا تتصور منه ، فكان يجب أن تستجلب التوبة عنه ، وفي علمنا بصحة توبته عن الزنا وغيره دليل على أن ذلك مما لا يصح ، وعلى أن في الواجبات ما هو بصورة القبيح ، فكيف يصح هذا الذي ذكرتموه .

واعلم أن من أراد التوبة فإما أن تتميز له الصفات من الكبائر أو لا تتميز ، فإن تميز له الصغيرة من الكبيرة لم يلزمه التوبة عنها إلا سماعاً على ما سبق القول فيه ، وهؤلاء الذين تتميز لهم الصفات من الكبائر إنما هم الأنبياء دون سواهم ، وإن لم تتميز له الصغيرة من الكبيرة نلزمه التوبة من كل معصية أتى بها لتجويز أن يكون كبيراً .

واعلم أن من اعتقد في بعض الكبائر أنها حسنة وتاب عن غيرها فإن توبته عنها تصح ، غير أنها تقع محبة في جنب هذا الاعتقاد ، وذلك كتوبة الخارجى عن الزنا وشرب الخمر مع اعتقاده حسن القتل .

وقريب من هذه الجملة الكلام في ، هل تصح التوبة عن بعض الكبائر مع الإصرار على البعض أولاً تصح ، والذي عليه شيخنا أبو على أنه تصح ما لم يصر على شيء من ذلك الجنس ، فلو أنه تاب من شرب الخمر وأصر على الزنا كان توبته عن الأول توبة نصوحاً صحيحة ، فأما إذا أصر على شيء من ذلك الجنس لم تصح توبته ، وذلك لأنه لو تاب عن شرب هذا القدر من الخمر مع إصراره على شرب قدر آخر فلا إشكال في أن لا تصح توبته هذه .

وأما شيخنا أبو هاشم ، فقد ذهب إلى أنه لا تصح التوبة عن بعض القبايح مع الإصرار على البعض وهو الصحيح من المذهب . والذي يدل على صحته أن التوبة عن القبيح يجب أن تكون ندماً عليه لقبه وعزماً على أن لا يعود إلى

أمثاله في القبح على ما تقدم ، وإذا كان هذا هكذا فليس تصح توبته عن بعض القبايح مع الإصرار على البعض ، إذ لا يصح أن يترك أحداً من الأفعال لوجه ، ثم لا يترك ما سواه في ذلك الوجه ؛ ألا ترى أنه لا يصح أن يتجنب سلوك طريق (١) لأن فيها سبباً ، ثم لا يتجنب سلوك طريقة أخرى فيها سبع ، وكذلك لا يصح أن لا يتناول طعاماً لأن فيه سبباً ، ثم يتناول طعاماً آخر مع أن فيه سبباً .

فإن قيل : أليس أن (٢) أحداً يفعل فعلاً لوجه ثم لا يجب أن يفعل كل ما سواه في ذلك الوجه ، فهلا جاز مثله في الترك ؟

قلنا : إن لكل واحد منهما حكماً مقرر في العقل وموضعاً يخصه فيجب أن يفرد كل واحد منهما بحكمه ويقر في موضعه ، فلا يقاس أحدهما على الآخر .

يبين ذلك وبوضوح ، أنه قد تقرر في عقل كل عاقل أن من تجنب سلوك طريق لأنها مسبة لابد من أن يترك سلوك كل طريق هذه سببها وإلا ، لم أنه (٣) لم يترك هذه الطريق لهذه المسبة ، وكذلك من لم يتناول بعض الأطعمة لأنه مسموم لابد من أن يترك كل طعام فيه سم ، وإلا آذنه بأنه لم يترك تناول الطعام الأول لهذا الوجه .

وكأن هذا مقرر في العقول (٤) فكذلك فقد تقرر في عقل كل عاقل أن من تفضل على غيره بدم لأنه حسن لم يجب أن يتفضل عليه بجميع دراهمه لتباعد هذا الوجه وهذه الطريقة فيه ، ولا إشكال في ذلك وإنما الكلام في علته .

(٢) محذوف من م

(١) الدل ، في م

(١) طريقة ، في م

(٢) ٧ ، في م

فالذي يذكره أبو هاشم في علة ذلك ، أن الفعل مشقة ، فليس يجب إذا فعل
فلا لوجه أن بفعل كل ما شاركه في ذلك الوجه للمشقة ، وليس كذلك الترك
فلا مشقة فيه ، لذلك افرق الحال في الفعل والترك ؛ وذلك مما لا يصح ، فإن
المشقة غير حاصلة في حق القديم تعالى ، ثم إنه ليس يجب إذا تفضل نوعاً من
التفضل لجنسه ولا يكونه إحساناً يتفضل بسائر أنواع التفضل

فإن قيل : فإ^(١) العلة الصحيحة في ذلك إذن ، قد^(٢) أفستدتم كلام
أبي هاشم ؟ قلنا : الحكم معلوم ، فإن أمكن أن يطلب له علة صحيحة فذلك ،
ولم يقدح في صحة الحكم ، ويكون من الأحكام التي لا يمكن أن تملل لأنه
بأي شيء عطل فسد .

وأما أبو علي فقد احتج لمذهبه بوجوه ، من جعلتها : أن الذي قوله يقتضي
أن لا تصح توبة أحداً عن التقيح إلا إذا تاب عن الواجب أو الحسن أيضاً ،
وذلك^(٣) خاف . قال : وبيان ذلك ، أن من ارتكب كبيرة وأراد أن يتوب عنها
وعنده أن اعتقاد نبوة نبيها متلاقيح ، فإنه لا تصح توبته عن تلك الكبيرة
إلا إذا تاب من هذا الاعتقاد الذي هو واجب ، وذلك فاحش من الكلام .
والجواب أن هذا الالتزام إما أن يكون من جهة الداعي ، أو من حيث التكليف
فإن كان من حيث الداعي فلتزم ، والدليل عليه الأمثلة المتقدمة وإن كان من حيث
التكليف ، فليس يلزم لأنه يصح توبة هذا الذي ذكرته^(٤) على وجه لا يكون
ثابتاً عن هذا الاعتقاد ، وذلك بأن يتوب عن القبانح جملة فلا يدخل هذا
الاعتقاد تحتها ، أو يتوب عن الكبيرة ولا يتعرض لهذا الاعتقاد أصلاً .

أو يتوب عما يعلم قبحه وقطع عليه ولا يتعرض لما لا يمكنه القطع على قبحه ، وإذا
أمكنه أن يتوب عن الكبيرة على هذه الوجوه ، كيف يصح ما ادعاه أبو علي علينا ؟
ومما يقوله أبو علي في هذا الباب أن الذي يذهبون إليه خرق الإجماع ، وذلك
فنه دعوى مجردة ، وكيف يمكن ادعاء الإجماع على ما يقوله مع أن أمير المؤمنين
عليه السلام يخالف فيه ، والقاسم بن إبراهيم وعلي موسى الرضى وواصل بن عطاء
وجعفر بن مبشر وبشر بن المتمر ، وهؤلاء كلهم من أجل الصحابة والتابعين
وتابعي التابعين فكيف^(١) ينقد الإجماع بدوهم ؟ وعلى أن الأمة لا تجوز
إجماعهم على ما تقرر خلافه في العقل ، وقد^(٢) تقرر في العقل أنه ليس يصح أن
يترك أحداً من القبانح لقبه ثم لا يترك البعض مع مساواتها في القبح .

ومن جملة ما يتناق به أبو علي ، هو أن ما ذكرتموه من التوبة عن بعض
القبانح لا يصح مع الإصرار على البعض ، فوجب أن لا تصح توبة اليهودي
مع إصراره على غصب دائق ، فكان يجب أن يبقى يهودياً وأن تجرى عليه
أحكام اليهود ، ومعلوم خلاف ذلك .

وجوابنا ما نمى بهذا الكلام ؟ فإن أردت به أن عقابه لا بد أن يكون
عقاب اليهود ولم يسقط من عقوبته شيء فإن ذلك مجاب إليه ، لأنه لم يأت
بما^(٣) يسقط العقوبة عامة فبقيت عقوبته كما كانت ، وإن أردت به أنه كان
يجب أن تجرى عليه أحكام اليهود ولما كانت تجرى عليه من قبل ، فإن
ذلك مما لا يجب .

فإن قيل : كيف لا تجرى عليه أحكام اليهود ومعلوم أنه يستحق من العقوبة

(٢) قد ، في م

(١) وكيف ، في م

(٢) بما لم ، في م

(٢) وقد ، في م

(١) ذكرناه ، في م

(١) وما ، في م

(٣) وهذا ، في م

ما يستحقه اليهود ، قلنا : إنه وإن استحق العقوبة على هذا الحد إلا أنه ليس يجب أن تجرى عليه أحكام اليهود فإن أحدهما بمنزلة عن الآخر وعلى هذا فإن المناقش يستحق من العقوبة ما يستحقه اليهودي ثم لا يجب أن تجرى عليه أحكام اليهود ، ويؤكد ذلك قوله صلى الله عليه : أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله ، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله تعالى وهذا يدل على ما قلناه من أن استحقاقه للعقوبة مما لا يناق له بإقامة الحدود عليها أو أن لا تقام ، فهذه جملة ما يتعلق به أبو علي .

واعلم أن التوبة إذا حصلت بشرائطها^(١) كأن تكون تدماً على القبيح^(٢) وعزماً على أن لا يعود إلى أمثاله في القبيح ، لا يعتبر فيه الموافاة ، خلاف ما يقوله بشرابن المعتز وأصحابه ، لأن التوبة بذل^(٣) الجهد في تلافى ما فرط منه حتى يصير به للزم في الحكم كأنه لم يفعل ما قد فعل ، وما هذا سبيله لا يعتبر في إسقاط العقوبة أن يوافي بها الآخرة^(٤) . بين ذلك وبوضوح ، أن نظير التوبة في الشاهد الاعتذار ، ومعلوم أن للشيء إذا اعتذر إلى المساء إليه اعتذاراً صحيحاً سقط القدم الذي كان يستحقه من دون اعتبار الموافاة . فكذا^(٥) التوبة^(٦) .

واعلم أن من لزمته التوبة لا يخلو حاله من أحد أمرين :

إما أن يكون ذلك لأمر بينه وبين الله تعالى ، أو لأمر يتعلق بالآدميين ، فإن كان ذلك الشيء بينه وبين الله تعالى ، فإما أن يكون من باب الاعتقادات أو من باب الأفعال ، وأى ذلك كان فإن^(٧) الذي يجب عليه^(٧) أن يتدم عليه

لقبحه أو لكونه إخلالاً بالواجب ، ويعزم على أن لا يعود إلى أمثاله في القبيح أو في كونه إخلالاً بالواجب . وعلى الجملة فإن المأخوذ عليه أن^(١) يبذل مجهوده في تلافى ما وقع منه حتى يصير نفسه في الحكم كأن لم يأت بشيء مما أتى به ، ولا أقدم على^(٢) ما أقدم عليه .

وإن كانت التوبة تلزمه لأمر بينه وبين الآدميين فإن الواجب عليه التدم والعزم أن يتلافى ما وقع بمجهده ، ثم إن تلافى ما وقع منه يختلف ، فإن كان الواقع منه القتل فتلافيه هو أن يسلم نفسه إلى ولي الدم إن طالبه بها ولم ينف عنه ، وإن كان الواقع منه النصب فتلافيه هو أن يرد المنصب بعينه^(٣) إلى صاحبه إن كان العين باقية ، وإن لم يكن فتنله إن كان من ذوات الأمثال ، وإلا فقيمته إن كان من ذوات القيم ، هذا إن كان صاحبه حياً ، فإن لم يكن فإلى ورثته ، فإن لم يكونوا فإلى الإمام ، فإن لم يكن فإلى الفقراء ، وصار سبيله سبيل العشور والزكوات .

وإن كان الذي وقع منه كلام يوحش الغير ، فلا يخلو ؛ إما أن يكون قد بلغ الذي قصده بذلك الكلام أو لم يبلغ ، فإن بلغه لزمه الاعتذار الصحيح ببد الندم والعزم ، وإن لم يبلغه كفاه الندم عليه والعزم ولا يجب أن يبيانه ذلك ويعلمه فإن^(٤) ذلك ابتداء وحشة وهو في إزالتها ؛ وتفصيل الكلام في ذلك مكان^(٥) آخر أبسط منه وأطول .

(١) شرائطها ، في ص

(٢) القبيح ، في ص

(٣) في الآخرة ، في ص

(٤) في التوبة ، في ص

(٥) كتاب ، في ص

(١) شرائطها ، في ص

(٢) في بذل ، في ص

(٣) كذلك ، في ص

(٤) يلزمه ، في ص

(١) شيء ، في ص

(٢) لأن ، في ص

(١) هو أن ، في ص

(٢) نفسه ، في ص

(٣) كتاب ، في ص

فصل

وقد وصل بهذه المجلة مسائل تتعلق ببعضها بالتوبة وبعضها بالوعيد وغيره ، من جعلتها ، الصنائع هل تصير كبيرة بانضمام بعضها إلى بعض ؟ والأصل فيه أنه لا يمتنع أن تصير كبيرة لأنه لا فرق بين أن يسرق عشرة دراهم من حرز دفعة واحدة ، وبين أن يسرق في دفعات إلى أن يتمه عشرة ، في أنه لا ظفر به الإمام وعلم ذلك من حاله قطع يده على سبيل الجزاء والتكال .

ومن ذلك ، الكلام في أن الكبائر هل ^(١) يجوز أن تصير كفراً بانضمام البعض إلى البعض ، ولعل الأقرب أنها لا تصير كفراً وإن انضم بعضها إلى بعض في مثل هذه الأعمار ، فقلوبهم أن صاحب الكبيرة وإن بالغ في ارتكابه الكبائر كل مبلغ لم يحز اجراء ^(٢) أحكام الكفار عليه ، فلو أن الكبائر لا تصير كفراً بانضمام البعض منها إلى البعض وإلا كان يجب ما ذكرناه .

ومن ذلك الكلام ، في هل يبلغ ثواب طاعت أحدنا حداً يصير عقاب الكبيرة مكفراً في جنبها والأعمار هذه ؟ والأصل فيه أنه لا يبلغ ، لأن أحدنا وإن بلغ في الطاعة كل مبلغ وسرق بمده عشرة دراهم من حرز على الشرائط المعتبرة فإن الإمام يقطع يده على سبيل الجزاء والتكال ، فلو أن ما كان قد استحقه من الثواب لم يبلغ ^(٣) حداً يصير عقاب السرقة مكفراً في جنبه ، وإلا كان لا يجوز ذلك .

(٢) أن يحز ، في س

(١) محذوفة من س

(٣) يبلغه ، في س

ومن ذلك ، الكلام في هل يجوز أن يبلغ ثواب أحدنا ثواب بعض الأنبياء ؟ والأصل فيه أنه لا يجوز ، والدليل عليه الإجماع .

ومن ذلك ، الكلام في هل يصح أن يعلم ^(١) أحدنا الصغيرة من الكبيرة ، وقد تسكنا على ذلك وبيننا أنه لا يجوز ، وإلا كان يكون المكلف مغفراً بفعلها لأنه لا ضرر فيها ، فكأن من عرفها بميئتها ^(٢) قال له : افعلها ولا ضرر عليك فيها ، وذلك بما لا يجوز . فلي هذا ما من معصية إلا ويجوز أن يكون كبيراً أو يجوز أن يكون صغيراً إذا لم يكن هناك دلالة على أنها من الكبائر .

ومن ذلك ، الكلام في هل يصح أن يعلم أحدنا حال الغير في استحقاق الثواب والعقاب ؟ ولا خلاف في أنه يصح أن يعلم كون الغير مستحقاً للعقاب ، فإنه إذا رآه يزني ويشرب الخمر ويسرق لابد من أن يقطع على أنه مستحق للعقاب ، وأما الكلام في أنه هل يصح أن يعلم استحقاقه للثواب ، والأصل في أنه لا طريق إلى ذلك من جهة العقل وإنما يعلم سمعاً ، فإن وجد في حق بعض الأشخاص دلالة سمعية على أنه من أهل الجنة علم استحقاقه للثواب وإلا فلا ، وعلى هذا نعلم استحقاق الملائكة والأنبياء الثواب ، وبهذه الطريقة علمنا أن علياً وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام من أهل الجنة .

والكلام في هل يصح أن تعلم كون أنفسنا من أهل الثواب والعقاب كالحال فيما ذكرناه ، فإن من الممكن أن نقطع على استحقاقنا للعقوبة ولا يمكننا القطع على استحقاقنا للثواب وكوننا من أهل الجنة إلا سمعاً . ولا خلاف في هذا وإنما الخلاف في علته ، فالذي قاله الشيخ أبو علي في علة ذلك : أن الطريق إلى ذلك ليس إلا علمه بأنه أدى ما وجب عليه ، ولا يعلم أنه أدى ما وجب عليه الآن

(١) يعرف ، في س

(٢) فبها ، في س

إلا في الحالة الثانية ، وفي الحالة الثالثة لا يعلم أنه هل أدى ما وجب عليه في تلك الحالة إلا بعدها فلا ينتهي إلى حالة يعلم ذلك من نفسه ، فلهذا تعذر عليه العلم باستحقاقه للثواب وكونه من أهل الجنة . وأبو هاشم يقول : إن كانت هذه الملة علة صحيحة فذلك ، وإلا فالحكم معلوم ولا أعظمه ، ولا مانع يمنع من ذلك وسنرى هذا الكلام في غير هذا الموضع إن شاء الله .

ومن ذلك ، الكلام في أن الإيمان هل يزيد وينقص ؟ وبجمله ذلك أن المرجع بالإيمان إذا كان إلى أداء الطاعات الفرائض منها والنوافل ^(١) وإلى اجتناب المقبحات فإن ذلك مما يدخله الزيادة والنقصان بلا ^(٢) إشكال ، والذي يدل على أن الإيمان يزيد وينقص قوله تعالى : « **أما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم** » الآية ، وقوله تعالى : « **وإذا ما أنزلت سورة فمنهم من يقول أيكم زادته هذه إيماناً فاما الذين آمنوا** » الآية ، وأيضاً قوله تعالى ^(٣) : « **قد افلح المؤمنون** » إلى قوله : « **هم فيها خالدون** » . ووجه دلالة على ما ذكرناه واضح .

ويدل عليه أيضاً قوله صلى الله عليه وسلم : « **الإيمان بضغ وسبعون خصلة** » ^(٤) أعلاها ^(٥) كلمة ^(٦) أن لا إله إلا الله وأدناها ^(٧) إمامة الأذى عن الطريق ، وقوله صلى الله عليه وسلم : « **بنى الإسلام على خمس شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ، وإقامة الصلاة ، وإيتاء الزكاة ، وصوم شهر رمضان وحج بيت الله** » ^(٨) ومما يدل على ذلك ^(٩) قوله صلى الله عليه وسلم : « **المسلم من سلم المسلمون من لسانه** »

(١) والسنن ، في س
(٢) محذوفة من س
(٣) أعلاه ، في س
(٤) وأدناه ، في س
(٥) ذلك أيضاً ، في س

(٦) فلا ، في س
(٧) باباً ، في س
(٨) محذوفة من في
(٩) بيت الله الحرام ، في س

وقوله « **للمؤمن من أمن جاره بوائفه** » وقوله : « **لا إيمان لمن لا أمانة له** » . هذه كلها كما ترى تدل على أن الإيمان ما ادعينا ، وكما تدل على ذلك فإنها تدل على أنه يزيد وينقص .

ومن ذلك ، الكلام في أن أحدنا هل يجوز أن يقول أنا مؤمن إن شاء الله تعالى ؟ والأصل فيه أنه يجوز ، بل لا يجوز خلافه ؛ وقد خالفنا في ذلك جماعة من الكرامية ، ونحن فقد ذكرنا ما في هذه اللفظ في باب الإرادة ، وبيننا أن معناه قطع الكلام عن النفاذ ، وقد يرد ويراد به الشرط وذلك في نحو قول أحدنا : أنا أحج بيت الله إن شاء الله تعالى ^(١) ، وأزور قبر الرسول إن شاء الله ، فإنه والحال هذه يعني به الشرط ويكون المراد به إن سهل الله تعالى لي ذلك ولطف لي فيه . فهذه جملة ما يجب أن يحصل في هذا الباب . وإذا قد أتينا على ذلك وفرغنا منه فإننا قطع عنده الكلام ونحتم به ^(٢) الكتاب .

وأسأل الله تعالى أن يحتم أمورنا بالحسنى ، ويوفقنا لخير الدارين ، ويرزقنا نعم الدنيا والآخرة ^(٣) وصلى الله على محمد وآله ^(٤) الطيبين الأخيار الأبرار ، الذين قضوا بالحق وبه يعدلون ، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم وحسبنا الله ونعم الوكيل ^(٥) .

كل نساخة وقراءة وتصحيحاً بحمد الله تعالى ومنه ، فالحمد لمن أعان على تمامه إذ كل من فضله وإنامه يوم الثلاثاء من شهر جمادى الأولى من شهر

(١) محذوفة من س
(٢) والحمد لله وحده ، في س
(٣) محذوفة من س
(٤) ونسأل ، في س
(٥) وعلى آله وسلم ، في س

سنة ست وخمسين وسبعمائة ، بخط مالكه أضاف عبيد الله وأحوجهم إلى
رضاه إيستر الذنوب ، الراجي رحمة علام الغيوب قاسم بن محمد بن أحمد بن علي
ابن يحيى بن الحسين .

كان تمامه بالشهد للقدس المنصوري على ساكنه السلام . وصلى على محمد
وآله وسلم ^(١) .

(١) وفي آخر نسخة من ، اللهم اغفر لكانه ولسالكه ولقاري . فيه ولوالديهم ولن
دعا لهم بالبرة ولجميع المسلمين وصلى الله عليه وسلم .